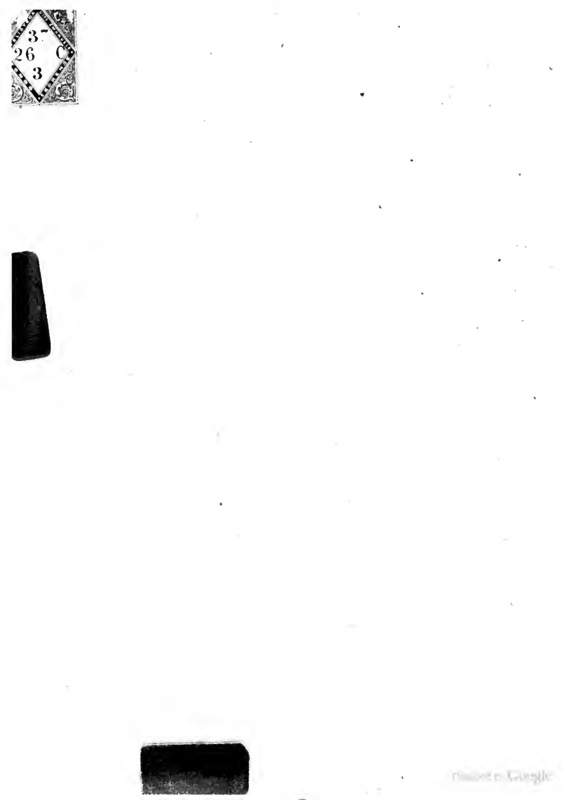

37
26 C
3

OPERE

EDITE ED INEDITE

DEL CARDINALE

GIACINTO SIGISMONDO GERDIL

DELLA CONGREGAZIONE DE' CHER. REG. DI S. PAOLO

DEDICATE

ALLA SANTITA' DI N. S.

PIO VII. P. M.

TOMO III.





IN ROMA MDCCCVI.
DALLE STAMPE DI VINCENZO POGGIOLI
In Via dell' Anima N. 10.

Con Permissione.



IMPRIMATUR

Si videbitur Reverendissimo Patri sacri Palatii Apostolici Magistro.

Benedictus Fenaja Congregationis Missionis Patriar. Constantinop. Vicesgerens.

APPROVAZIONE.

Il nostro Eminentissimo Autore, addestrato sino da suoi più verdi anni *ad praeliandum praelia Domini*, imbrandisce coraggioso le armi per contrastare al torrente dell'Incredulità lo spandersi a danni del Cristianesimo, e per ammonire gli incauti a non lasciarsi sviare dalla retta strada della dipendenza al sovrano Autore della Natura. Nè punto sgomentato dal nome degli avversarj, che per l'alta riputazione acquistatasi presso il Pubblico avevano dato al loro ingegnosi sofismi un peso tale, che da moltissimi erano riputati quali invincibili dimostrazioni, ne discuopre colla più sottile Metafisica la falsità, e con quella moderazione propria degli spiriti bennati, risparmiando ogni mordace invettiva, ne impugna le storte massime, e gli studiati raggiri.

Noi non ci tratterremo a rilevare la forza degli argomenti da lui impiegati contro il celebre M. Locke, e contro l'Autore *del Sistema della Natura*, che sono i due Trattati più diffusi contenuti nel presente Volume, i quali sono già stati altre volte stampati, ed hanno giustamente meritato gli applausi e gli encomj di tutti i dotti; parleremo solo della risposta fatta dall'Autore ad un giudizio di un Anonimo sopra la sua Opera contro il Locke. Spicca in questa mirabilmente la dottrina, la perspicacia, e l'acutezza del suo ingegno, nel dimostrare ad evidenza di avere ottimamente compreso i pensieri dell'Inglese Filosofo, e nel confermare la sodezza delle ragioni da lui recate in contrario.

Il Discorso sopra i lavori Accademici, e i Regolamenti proposti per lo stabilimento d'un'Accademia delle Scienze, che formano il compimento del Volume, sono due pezzi degni del loro Autore. Non occorre che qui trattiamo del primo, il quale era già stato prodotto al pubblico; diremo solo del secondo, essere questo disteso in una maniera che dimostra a chiare note la profondità del giudizio, la prudenza, e l'accortezza dell'Autore nel fissare le classi delle Scienze, nel modo di trattarle, e nel regolare gli uffizj, e gl'impieghi degli Accademici. Due cose però risaltano maggiormente: e queste sono 1. l'amor della pace, nel chiudere la strada a qualunque contrasto, o dissapore tra i membri dell'Accademia, e nell'impedirne prontamente le conseguenze: 2. L'amor della Religione nel vietare di non mal ammettersi in quel rispettabilissimo corpo chiunque fosse sospetto di nodrire

alcuna massima contraria alla medesima, per quanto grande potesse essere il merito del soggetto, avuto riguardo alla di lui riputazione nella Letteraria Repubblica.

Noi non possiamo ameno di non confermare anche intorno a queste Opere il sentimento di già palesato ne'precedenti Volumi, cioè che esse sono non solamente esenti da qualunque taccia che offender possa il bel candore della Religione e de' buoni costumi; che anzi sono esse proprie a dilatare ed accrescere il rispetto alla medesima. e il desiderio di ben regolare gli altri. Tal è il nostro parere, che sottomettiamo al savissimo discernimento del Reverendissimo P. Maestro del S.P.A. in ubbidienza all'onorevole di lui commissione,

Roma a dì 24. Agosto 1806.

D. Gio. Marchetti Presidente del Gesù.
Ignazio Filippo Perini Prete della Congregazione dell'Oratorio.

◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆

IMPRIMATUR

Fr. Thomas Vincentius Pani Ordinis Praedicatorum
Sac. Pal. Apostol. Magist.

L' EDITORE

A CHI LEGGERA'

La Dimostrazione della Spiritualità dell' anima umana contro il famoso dubbio del Signor Locke formerà la prima, e principal parte di questo terzo Volume. Il solo titolo già tanto noto al pubblico, bastar dee a farne a chicchessia, che abbia qualche erudizione in fatto di Metafisica, concepire, o rinnovare piuttosto l' alta stima, che già gode da tanti anni. L' importanza della materia, e la celebrità dell' Avversario per una parte, e per l' altra l' eccellenza, e squisitezza, con cui quella vi è trattata, e questo vi è confutato, conciliarono a quest' Opera, appena ebbe veduta la luce, uno de' più distinti luoghi tra l' Opere classiche di Metafisica, e di Religione. Con essa il nostro Autore si fece, in età assai fresca, conoscere per la prima volta alla Repubblica Letteraria, e quello gli addivenne, che racconta Cicerone essere addivenuto all Oratore Ortensio la prima volta, che si fece sentire nel Foro: Adolescentis ingenium, ut Phidiae signum, simul aspectum, et probatum est (*in Bruto*).

L' invincibile maniera da lui usata di combattere Locke colle armi di Locke istesso, cioè di non opporgli mai se non ragionamenti precisi, dedotti da principj da lui adoperati, non lasciò luogo di replicare a' seguaci, benchè numerosi, ed ingegnosi, del Filosofo Inglese. Non rimanea, che il rifugio, quanto facile, altrettanto già troppo trito, e comune di dire, che dal Confutatore non s'erano bene compresi, e fedelmente appresentati i pensieri di lui, ma che gli fosse fatto dire quello, che dire non abbia voluto mai. Un Anonimo tentò non solo di ciò asserire, come è costume, senza più, ma altresì di provarlo in un suo giudizio, che diede dell'Opera del Gerdil in una lettera scritta ad un Amico comune con commissione di comunicargliela. Il Gerdil si credette d' essere, com' era, trattandosi di soggetto così interessante la Religione, in preciso dovere di rispondere; il che fece in modo da mostrare colla massima modestia insieme, ed evidenza, che non solo erano da lui ben compresi, ed esposti i sentimenti del Locke, ma che esser non potevano intesi altrimenti da quello, che egli esposti gli aveva. L'esito, che ebbe la risposta, ne fa vedere la forza irrepugnabile. L'Anonimo confessò la sconfitta col silenzio, non facendo uso dello Scritto; e perciò il Gerdil altresì soppresse il suo; ed è l'Opuscolo che ora succede alla sullodata Dimostrazione, della quale è difesa insieme, ed epilogo.

Alla Confutazione del dubbio sulla spiritualità dell' anima, viene appresso la confutazione del meccanismo della medesima, dal Locke timidamente proposto solo come possibile, e spacciato poi arditamente come teorema dall' Autore del Sistema della Natura. Anche di quest' Opuscolo non è mestieri far parola, essendo già stato due volte prodotto alla luce con sì universale applauso.

Desso è una delle quattro bellissime Dissertazioni, *che furono pubblicate la prima volta in Roma dopo il Saggio Teologico, chiamate, come quivi si può vedere, da un dottissimo uomo*, esemplari perfettissimi, con cui oppugnare i più recenti libri degli Increduli.

Avrebbe dovuto dopo quest'Opere aver subito luogo, secondo l'ordine più naturale, quella sulla Natura, ed Origine delle Idee *in difesa del sentimento del P. Malebranchio contro l'esame fattone dal Signor Locke. Ma questa è di tal mole, che avrebbe ingrossato il Volume fuor d'ogni proporzione. Lo chiuderemo adunque con due Opuscoli, l'uno Italiano, l'altro Francese, l'uno già impresso, e l'altro finora inedito, diretti a indicare i regolamenti più opportuni, perchè le Accademie contribuiscano, siccome è il loro scopo, il più che sia possibile, alla conservazione, e al perfezionamento delle Scienze più utili, e più sublimi. La estensione delle vedute, la saviezza delle riflessioni, la sceltezza de' lumi, e la solidità del giudizio, che in ambedue si ammirano, fan vedere, che se appartiene al Matematico, al Naturalista, all' Antiquario, al Fisico, l'eseguire le operazioni proprie di tali Società Scientifiche, è però uffizio del Metafisico il ben ordinarle, e dirigerle.*

OPERE

CONTENUTE NEL TERZO VOLUME

Concernenti la Metafisica.

L'IMMATERIALITE' DE L'AME DEMONTREE CONTRE M. LOCKE. Trattato stampato la prima volta in Torino nel 1747, quindi inserito nel Tomo III. dell'Edizione Bolognese.

RISPOSTA DEL P. GERDIL *ad un giudizio dato da un Autore anonimo sopra l'Opera sua della immaterialità dell'Anima contro il Locke.* —— Inedita.

OSSERVAZIONI *sul modo di spiegare gli atti intellettuali della mente umana per mezzo della sensibilità fisica.*

Dissertazione stampata la prima volta in Roma nel 1776 insieme coll'Opera intitolata SAGGIO TEOLOGICO, e ristampata nel II. Tomo dell'Edizione di Bologna.

CONSIDERAZIONI SOPRA I LAVORI ACCADEMICI. Discorso stampato la prima volta nel II. Tomo dell'Edizione Bolognese.

REGLEMENTS, ET STATUTS proposés pour l'établissement d'une Académie des Sciences. —— Inediti.

L' IMMATERIALITE DE L' AME

DEMONTREE CONTRE M. LOCKE

Par les mêmes Principes, par lesquels ce Philosophe démontre l'Existence et l'Immatérialité de Dieu,

AVEC DES NOUVELLES PREUVES

DE L'IMMATERIALITE DE DIEU

ET DE L'AME

Tirées de l'Ecriture, des Pères, et de la raison.

Ouvrage dédié

A. S. A. R. MONSEIGNEUR

LE DUC DE SAVOYE.

MONSEIGNEUR.

Le but que je me suis proposé dans l'Ouvrage que j'ai l'honneur de présenter à V. A. R., a été d'employer les principes d'un célèbre Philosophe pour combattre ses propres doutes sur la nature de l'Esprit, et opposer aux dangereuses conséquences qui peuvent s'ensuivre contre l'immortalité de l'Ame, quelques preuves démonstratives d'une vérité si importante, qui interesse également la Religion et la société. Si j'osois me flatter que le succès eût répondu à mes désirs, quelque dénué que soit mon Traité des agréments d'une brillante imagination, la grandeur du sujet ne me laisseroit aucun lieu de craindre qu'il ne fût digne d'un Prince, qui n'a commencé à faire usage de sa raison, que pour la cultiver par les études les plus solides; qui dès l'âge le plus tendre a témoigné pour les Sciences et les beaux Arts une ardeur égale à la facilité qu'il avoit à les apprendre, et qui par son estime et ses progrès les a honoré de la protection la plus illustre et la plus flatteuse. Une si rare élevation de génie jointe à une raison si éclairée a produit en Vous, MONSEIGNEUR, les fruits précieux qu'on en devoit attendre. Destiné par la Providence à prolonger la gloire de l'Etat, et la félicité des Peuples, Vous n'êtes occupé que du soin de répondre à ses hauts desseins sur Vous. On Vous a vu dans les premiers essais que Vous avez faits des travaux et des dangers de la guerre, plein de cette noble ardeur qui annonce les Héros, conserver ce caractère de modération, et ce tranquille discernement qui est le partage des grandes Ames. A tant de rares qualités se joint encore en Vous, MONSEIGNEUR, l'heureuse nécessité de les perfectionner de plus en plus. Les glorieux exemples de notre sage et vaillant Monarque, l'éclat qui en rejaillit sur Vous, excitent sans cesse votre émulation a marcher sur ses traces; et Vous sentez que le Ciel

ne Vous a uni à lui par les liens les plus sacrés de la nature, que pour Vous attacher d'autant plus puissamment à l'imitation de ses grandes vertus, en Vous proposant un modèle qui fût tout ensemble l'objet de votre amour et de votre admiration. Ainsi en retraçant à nos yeux l'auguste image d'un Roi qui fait les délices de ses sujets, Vous assurez la continuation du bonheur et du repos public. Agréez donc, MONSEIGNEUR, *que pénétré en mon particulier, plus que personne, des sentiments de la respectueuse vénération que Vous imprimez dans tous les coeurs, je m'hâte de Vous en rendre un humble hommage dans ce premier fruit de mes réflexions que je donne au public: heureux, si quelque foible que soit cette production, Vous daignez l'honorer d'un regard favorable, et le recevoir comme un temoignage de mon zèle, et de mon très-profond respect.*

DISCOURS PRELIMINAIRE.

Utilité d'une Preuve démonstrative de l' Immortalité de l' Ame, fondée sur son Immatérialité.

Il y a long-tems qu'on est convaincu, que la connoissance de soi même est de toutes les études celle, qui contribue le plus à perfectionner la raison humaine, et qui en lui faisant sentir sa propre foiblesse, et sa dépendance de l'Etre suprême, lui inspire aussi plus de docilité à écouter la voix de la Religion, et à se laisser conduire par la sainteté de ses maximes. L'expérience ne montre que trop, que le libertinage et l'irréligion sont le plus souvent les suites funestes de la dissipation d'un Esprit, qui comme sorti hors de lui-même, se répand uniquement sur les objets matériels et sensibles. On peut à la vérité avec une telle disposition acquérir des connoissances sublimes, on peut devenir un grand Géomètre et un grand Physicien; mais on est peu touché des vérités purement intellectuelles; et comme on s'accoutume à ne juger de la réalité des choses, que par l'impression sensible qu' elles font sur l' imagination; tout ce qui n'offre point de corps à l'Esprit, paroit n'être rien, et on passe quelquefois jusqu'à se persuader ce qu' il y a réellement de plus inconcevable, que la pensée même est une qualité de la matière, qui résulte de la disposition, et de la structure des organes corporels. Qu'on méprise donc tant qu'on voudra cette partie de la Philosophie qui traite des idées de l'entendement pur, des principes généraux de la connoissance humaine, et des substances immatérielles; que le seul nom de Métaphysique soit un titre suffisant pour rebuter bien de personnes, qui se piquent de délicatesse, et d' un gout raffiné dans les Sciences; ceux qui supérieurs à la mode, voudront ne consulter que le bon sens, conviendront sans peine qu'il nous importe avant tout, de bien pénétrer dans la connoissance de ce que nous sommes. L'Esprit est sans doute à soi même le plus digne objet de son application et de ses recherches; les caractères de la Divinité, dont il porte l' image et la ressemblance, ne sont-ils pas des attraits assez puissants, pour nous inviter à les vouloir con-

noître de plus près ? Si cet écoulement de la Divine Sagesse, ce rayon d'intelligence, dont elle a bien voulu nous faire part, ne peut subsister que dans une nature immatérielle, plus approchante de la simplicité souverainement parfaite de l' Etre Divin, et infiniment élevée au dessus de la condition de cette partie grossière et périssable de nous-mêmes, qui nous est commune avec tout ce qu'il y a de créatures insensibles ; n'est-ce pas un point qui mérite toute notre application, pour nous en éclaircir, et nous en convaincre ? Peut-on sans une aveugle stupidité renoncer à des titres si flatteurs, sans avoir auparavant apporté toute son attention à discuter les raisonnements de tant de célèbres Philosophes, qui ne prétendent rien moins que de démontrer ces importantes vérités, qui relevent avec tant d'éclat la noblesse et l'excellence de notre Etre. L' Esprit naturellement pénétré du désir de l'immortalité ne peut se montrer si indifférent aux preuves, qui lui en assurent la possession, comme un appanage de sa nature ; à moins qu' un brutal attachement à des biens périssables, ne l' ait ravalé jusqu' au point de lui faire souhaiter d' être de même condition que les objets de ses amours.

Ce n' est donc pas sans raison que les Docteurs, et les Philosophes Chrétiens ont cru de tout tems, que la croyance de la Spiritualité et de l'Immortalité de l Ame étoit la plus forte barrière, qu' on pût opposer au libertinage d' Esprit, toujours suivi de celui du coeur, et d' autant plus dangereux, qu'on a eu soin de le revêtir du titre spécieux d'une noble liberté de penser. Quelque déréglé, quelque corrompu que soit un homme, s'il est fortement persuadé de l'immortalité de son Ame, cette conviction devient en lui comme une source de lumière, qui peut bien être souvent obscurcie par les nuages des passions et des vices ; mais qui retenant pourtant cette force et cette clarté invincible, dont la vérité ne sauroit être dépouillée, ne pourra manquer de luire au moins par intervalle à son Esprit, de reveiller sa raison, et le secouer en son assoupissement. Il entre-verra en ces heureux moments d' un côté, l' objet et le principe de son véritable bonheur qu'il abandonne, pour courir après les plaisirs trompeurs de cette vie ; et de l'autre, l'obscurité impénétrable d' un avenir affreux, et d'une éternité malheureuse où ses égarements le conduisent. Cette vérité venant ainsi à répandre une amertume salutaire sur les vaines joies dont

il s' enyvre, le détrompera peu à peu de ses fausses maximes, et le rapprochera de cette Religion toute Divine et surnaturelle, qui seule peut fixer les doutes de l'homme sur son sort après cette vie, et lui fournir les moyens de le rendre éternellement heureux.

Un libertin au contraire séduit par les captieux raisonnements des Matérialistes, ou plutôt par leur conformité à ses inclinations vicieuses, qui croit s'être bien élevé au dessus des préjugés du vulgaire, pour parler le langage ordinaire aux prétendus Esprits forts, pour faire profession de croire, que la Religion n'est qu'une vaine superstition, qui tient les grands génies dans une gêne injuste, et que le principe de la pensée n' étant que la portion la plus subtile du sang, doit périr avec l'organisation du corps: cet homme ne trouve plus rien en lui qui s' oppose à son libertinage, le principe de sa conduite est parfaitement conforme à son train de vie: ce qui lui reste de raison après une erreur si dangereuse, ne sert qu'à le plonger plus avant dans l'impiété et dans le vice.

Cette différence si sensible des maximes, qui doivent servir de règle aux pensées, et aux actions de la vie, selon qu'on est persuadé, oui ou non de l' immortalité de l' Ame, est sans doute ce qui a engagé les plus sages Législateurs, et les plus célèbres Philosophes de l' Antiquité à employer de concert l' autorité et la raison pour établir cette importante vérité, et à ne négliger aucun moyen de la graver dans l'Esprit des Peuples. Ils en ont donc traité avec toute la subtilité dont ils étoient capables, et on ne peut nier qu' ils n' en aient même donné d' excellentes preuves, malgré les notions obscures, et confuses qu' ils avoient de la nature, et des qualités de l' Esprit et du corps.

Descartes ayant distingué avec plus de netteté qu' on n' avoit jamais fait, ce qui appartient au corps, d' avec ce qui appartient à l' Esprit dans les qualités sensibles, et démontré que l' éclat de la lumière, la variété des couleurs, les sons et leur harmonie, en un mot tout ce qui affecte nos sens, n' est dans les corps, qu' une certaine grosseur, configuration, mouvement et arrangement de leurs parties; les Philosophes modernes qui l' ont tous suivi en ce point, sans en excepter M. Locke, doivent aussi reconnoître que ces mêmes qualités sensibles, en tant qu'elles sont des affections de l' Ame, n' étant rien de semblable à ce qu' elles

sont dans les corps, elles doivent appartenir à une nature totalement différente : ainsi ce puissant génie a fixé les limites de la matière, et prouvé l' immortalité de l' Ame par son immatérialité.

Il est donc surprenant qu' après cela, il se soit trouvé des Philosophes, qui affectant de paroître convaincus de l'immortalité de l' Ame par un Esprit de Foi et de Religion, se soient fait une espèce de gloire de faire naître des doutes sur son immatérialité, qui est la base de son immortalité, et de faire passer les raisonnements de ceux, qui prétendent l' établir par la raison, comme autant de recherches creuses et incertaines sur un sujet tout-à-fait indifférent, et auquel nos connoissances ne sauroient atteindre.

Le Chef de ces nouveaux indifférents sur l' immatérialité de l' Ame est le célèbre M. Locke, qui dans son essai sur l' entendement humain prétend, „ qu' il nous est impos„ sible de découvrir par la contemplation de nos propres „ idées sans la révélation, si Dieu n' a point donné à quel„ que amas de matière disposé, comme il le trouve à pro„ pos, la puissance d' apercevoir et de penser ; ou s' il a „ joint à la matière ainsi disposée une substance immaté„ rielle qui pense. Car, ajoute-t-il, par rapport à nos no„ tions, il ne nous est pas plus mal aisé de concevoir, que „ Dieu peut, s' il lui plait, ajouter à notre idée de la ma„ tière la faculté de penser, que de comprendre qu' il y „ joigne une autre substance avec la faculté de penser.

Il ne falloit rien de plus que l' autorité de M. Locke, pour mettre en vogue un sentiment, qui accomode également la corruption du coeur humain, et la paresse naturelle de l' Esprit, qui aime souvent à trouver dans les recherches difficiles et épineuses un prétexte specieux de s' arrêter dans un état de doute, pour s'épargner la peine de s' éclairer, et de se convaincre.

Pneumat. sect. 3. chap. 4. art. 13. et suiv.

Le fameux M. Le Clerc ayant poussé sa timide circonspection, jusqu' à douter si l' on pourroit trouver dans l' Ecriture, et dans les Prophètes un exemple de la prescience de Dieu par rapport aux effets futurs, libres, et contingents ; il n' est pas étrange qu' il ait adopté le doute de M. Locke sur la possibilité, ou même sur l' existence actuelle de la matière pensante.

La Foi, il est vrai, ordonne expressément, que l' on croie l' Ame immortelle. Cela suffit à ces Esprits dociles vrai-

ment humbles, et vraiment sages, qui savent, selon le précepte de l'Apôtre, captiver leur entendement sous l'obéissance de Jesus Christ, et le soumettre aux Oracles de sa révélation. Ces personnes n'ont aucunement besoin de raisonner sur la substance de l'Ame: la Foi leur tient lieu de science; et ils sont vraiment plus savants, guidés par l'autorité infaillible d'un Dieu qui parle, que tous ces subtils discoureurs, qui raisonnent sans cesse et ne parviennent jamais à la connoissance de la vérité.

Mais il est d'autre part des Esprits rebelles, qui ayant secoué le joug de l'autorité, se sont livrés à l'erreur et à l'irréligion, des Esprits présomptueux, qui par un étrange abus de la raison même, refusant de reconnoître dans la Religion Chrétienne les marques visibles d'une institution Divine, ne veulent d'autre guide que leur propre sens, et cette raison si sujette à l'erreur, et à l'incertitude, comme le fait voir la multiplicité des opinions dans toutes les Sciences: et ce sont ces Esprits qu'il faut tâcher de convaincre par la raison, de la fausseté de leurs principes.

La providence de Dieu, et l'immortalité de l'Ame sont les deux grandes vérités, que la raison humaine peut employer le plus utilement, pour dissiper les illusions de toute vaine Philosophie, qui prétendra s'élever contre la Religion.

L'Apôtre nous en fournit lui-même un illustre exemple Act. Ap. c. 17. dans sa sublime Harangue aux Athéniens. Conduit à l'Areopage par des Philosophes Epicuriens et Stoïciens pour y expliquer sa doctrine, il reveille d'abord dans l'esprit de ses Auditeurs par les expressions les plus magnifiques la haute idée de l'Etre suprème, de ce Dieu qu'ils adoroient sans le connoître: il leur annonce un Dieu qui a créé le Ciel et la Terre, et tout ce qu'ils contiennent: un Dieu qui maître absolu de ses Créatures leur donne l'Etre, la respiration, la vie, et tout ce qu'elles sont: un Dieu qui nous est intimément présent, dans lequel nous vivons, nous nous mouvons, et nous sommes: un Dieu immense, qui ne peut être renfermé dans des temples matériels: un Dieu dont la Majesté est si fort au dessus de tout ce qui tombe sous nos sens, que l'art de la Sculpture ne peut rien faire qui le représente; que l'or, ni l'argent, ni les pierres précieuses, ni tout ce que nous pouvons concevoir de plus noble dans la matière, n'est rien qui lui ressemble. C'est même

par la considération de notre Etre, qui n'est qu'une foible image de l'Etre Créateur dont il est sorti, vérité reconnue par les Payens mêmes, que l'Apôtre excite ses Auditeurs à penser si noblement de Dieu : *Genus ergo cum simus Dei*, dit-il, et c'est ainsi qu'il relève admirablement l'excellence du Genre humain, *non debemus aestimare auro, aut argento, aut lapidi sculpturae artis, et cogitationis hominis Divinum esse simile*. Ce qui ne pouvant s'entendre de l'homme, en tant que matériel, il faut qu'il y ait en nous un Esprit incapable d'être représenté sous aucune forme corporelle, et que cet Esprit, par lequel nous appartenons de si près à Dieu, soit aussi lui-même quelque chose d'immatériel et de Divin. Ainsi l'Apôtre en élevant les pensées de ses Auditeurs au dessus de tout ce qu'il y a de matériel, de périssable et de sensible dans l'idée qu'ils devoient avoir, soit de Dieu, et de sa Providence, soit de la nature de l'Ame, qui est la principale partie de nous mêmes, et les ayant disposés à n'y rien concevoir, que d'immatériel et d'incorruptible, il les amène insensiblement au dogme de la Résurrection, qui est le fondement de notre Foi, de nos espérances, et de notre conduite. On peut donc croire avec fondement, que quoiqu'une preuve philosophique de l'Ame ne soit pas nécessaire pour ceux, qui reçoivent avec simplicité les dogmes que la Religion nous propose, elle est du moins très utile pour conduire à la vraie Religion ceux qui s'égarent, pour ne vouloir suivre d'autre guide que leur foible raison.

Or une des meilleures preuves qu'on puisse donner de l'immortalité de l'Ame, c'est sans doute celle qui se tire de son immatérialité. Car un Etre non composé de parties est naturellement indestructible, il ne peut périr que par l'anéantissement. Mais dès qu'on ne sera plus tenté de croire l'Ame mortelle, que sous prétexte que Dieu peut anéantir les Esprits immatériels, la croyance de son immortalité ne courra plus guère de risque. L'erreur de ceux qui ont cru l'Ame mortelle, ou qui en ont douté, n'est venue que de ce qu'ils ont cru, ou qu'ils ont douté que le principe de la pensée fût matériel, et par conséquent sujet à la corruption, comme tout ce qui résulte de l'assemblage, et de l'arrangement de plusieurs parties. Pour douter de l'immortalité de l'Ame, après s'être convaincu de son immatérialité, il faudroit ou que la Philosophie fournit quelque rai-

son de la destruction d'un Etre simple, et d'un véritable anéantissement, ou que l'Ecriture nous donnât quelque sujet de le croire: mais la Philosophie ne dit rien de tel, et la Révélation y est expressément contraire.

Ayant donc remarqué que les principes, par lesquels M. Locke entreprend de démontrer l'existence, et même l'immatérialité de Dieu, servoient également à établir l'immatérialité de l'Ame, et par conséquent son immortalité; j'ai cru qu'une démonstration appuiée sur de tels principes, seroit une preuve entiérement convaincante au moins pour ceux, que l'autorité de M. Locke retient dans le doute à cet égard. La seule lecture de l'abregé de M. Locke par M. l'Evêque de S. Asaph, et traduit par M. Bosset, m'inspira il y a quelques années cette pensée, et me fournit le sujet d'une Dissertation latine pour le renouvellement des Etudes; où je m'attachai à prouver, qu'en suivant les principes de M. Locke, tout homme qui faisoit profession de douter de l'immatérialité du principe de la pensée, ne pouvoit plus avoir de preuve convaincante de l'éxistence et de l'immatérialité de Dieu. Mais ayant lu depuis le grand Ouvrage de M. Locke, et y ayant vu non seulement ses propres pensées plus étendues, et mieux développées, mais encore le précis de tout ce qu'il a répondu au Docteur Stillingfléet, qui l'avoit attaqué sur le même sujet; je me suis trouvé dans l'engagement d'étendre aussi ma Dissertation, et de répondre plus particuliérement à tous ces nouveaux raisonnements de M. Locke, que je n'avois point trouvés dans son abregé. Le soin qu'a pris Monsieur Coste de ramasser en cet Extrait tout ce que M. Locke a dit dans ses derniers Ouvrages pour établir son sentiment, me fait espérer qu'après y avoir solidement répondu, comme je me flatte de le faire, je n'aurai rien laissé en arrière de ce qui appartient à une entière refutation de ce sentiment.

„ Le Docteur Stillingfléet, dit M. Coste, savant Prélat „ de l'Eglise Anglicane, ayant pris à tâche de refuter plu- „ sieurs opinions de M. Locke, se récria principalement sur „ ce qu'il avance ici, que nous ne saurions découvrir si „ Dieu n'a point donné à certains amas de matière dispo- „ sés, comme il le trouve à propos, la puissance d'aper- „ cevoir et de penser. La question est délicate, et M. Lo- „ cke ayant eu soin dans le dernier Ouvrage qu'il écrivit „ pour repousser les attaques du Docteur Stillingfléet, d'éten-

„ dre sa pensée sur cet Article , de l'éclaircir , et de la prou-
„ ver par toutes les raisons dont il pût s'aviser ; j'ai cru qu'
„ il étoit nécessaire de donner ici un Extrait éxact de tout
„ ce qu'il a dit pour établir son sentiment.

Comme je n'ai point vu l'Ouvrage du Docteur Stillingfléet , je ne puis juger s'il s'y est pris , comme il faut , pour défendre la vérité contre les subtilités de M. Locke . Tout ce que je sais, c'est que je n'opposerai à M. Locke en tout cet Ouvrage, que des raisonnements précis et philosophiques , déduits des principes qu'il emploie, pour prouver l'éxistence et l'immatérialité de Dieu . Et pour donner à mon Ouvrage autant d'ordre, que la méthode de l'Auteur que je combats peut le permettre, j'ai jugé à propos de le diviser en huit Parties .

Division de l'Ouvrage .

Dans la première , je rapporte au long les principes , sur lesquels M. Locke établit sa Démonstration de l'éxistence et de l'immatérialité de Dieu; et je fais voir en même tems que ces principes supposent toujours, que la matière n'est qu'une masse d'étenduë solide , divisible et mobile , sans force, et sans action capable seulement de figure et de mouvement. Je relève à cette occasion quelques contradictions de M. Locke , et l'absurdité d'une nouvelle hypothése sur la création de la matière , que cet Auteur indique en passant .

Je tâche dans la seconde Partie de déterminer nettement les idées de la substance, et du mode de l'essence, et des facultés d'une chose : je me sers même de quelques passages de M. Locke , pour éclaircir et déterminer ces idées . De ces notions ainsi déterminées et des principes par lesquels M. Locke démontre l'immatérialité de Dieu, il en résulte tout naturellement une Démonstration complette de l'immatérialité de toute substance pensante .

Je passe dans la troisième à discuter trois des principaux points du Systême de M. Locke , qui tendent également à renverser les principes de sa Démonstration de l'immatérialité de Dieu . Ces trois points sont . 1. Que nous n'avons aucune idée de la substance en général . 2. Que nous n'avons non plus aucune idée, ni de la substance du corps, ni de celle de l'Esprit en particulier ; ce qu'il prétend mon-

trer, en comparant les idées qu'il suppose être communes à l'Esprit et au corps; et ensuite celles qu'il croit être particulières à l'une et à l'autre de ces substances. 3. Enfin que nous n'avons pas même une idée claire de l'étenduë.

Mon but dans la quatrième Partie est de montrer, que l'idée de la simple étenduë est non seulement une idée claire; mais que de plus elle est commune à tous les hommes, qu'on en peut déduire géométriquement toutes les propriétés, qui appartiennent incontestablement à la matière; que l'idée du vuide n'est que l'idée de l'étenduë abstraite, et qu'en un mot l'étenduë est la substance même de la matière, et de tous les corps. Ce principe qui est la base de tout le Système Cartésien, et de la véritable Philosophie, sert également à écarter de la Métaphysique les notions confuses, qui rendent cette Science inintelligible dans les écrits de quelques Philosophes, et à écarter aussi de la Physique ces qualités occultes, qu'on suppose être naturelles aux corps, quoiqu'indépendantes de la grosseur, de la figure, et du mouvement de leurs parties, qualités qui ne sont réellement qu'autant d'idées abstraites de quelque cause en général, que les Philosophes substituent aux causes particulières et déterminées, quand il les ignorent. J'assigne en même tems une regle générale, qui pourra servir à distinguer les qualités réelles d'une chose de ces qualités imaginaires, dont je viens de parler.

Dans la cinquième Partie, j'examine les arguments, que M. Locke emploie, pour rendre plausible son doute sur la possibilité d'un amas de matière doué de la faculté de penser. Il insiste principalement sur la prétendue action du corps sur l'Esprit, qu'il suppose n'être pas moins certaine qu'elle est occulte. Je n'ai non plus ici besoin, que de M. Locke pour le combattre, et je tire de ses observations de quoi prouver démonstrativement, que les impressions qui se font sur les organes de nos sens, ne peuvent qu'occasionner les sentiments et les idées, dont notre Ame est affectée ensuite de ces impressions, mais non pas les produire par une force proprement dite.

Dans la sixième Partie, en répondant aux nouveaux raisonnements, par lesquels M. Locke a voulu soutenir son doute contre le Docteur Stillingfléet, je tâche toujours de faire voir, que c'est sans raison qu'on s'obstine à introduire dans la matière ces facultés intrinsèques, que leurs fauteurs mêmes avouent être incompréhensibles.

Dans la septième Partie, on montre par des passages incontestables de Ciceron, et de Plutarque, que plusieurs entre les anciens Philosophes ont reconnu dans la nature de l'Ame une substance non étendue, et absolument depouillée de toute matérialité.

Enfin dans la huitième Partie, je démontre en premier lieu, qu'on doit nécessairement admettre l'éxistence de quelque Etre non étendu, contre le premier principe d'un nouveau Systême fondé en partie sur les principes de M. Locke. Je prouve ensuite l'immatérialité absolue de Dieu par ses Attributs, et par des passages formels de l'Ecriture Sainte de l'ancien et du nouveau Testament. Enfin je prouve que les Docteurs de l'Eglise des premiers siècles ont expressément enseigné et soutenu l'immatérialité absolue de Dieu, et des Intelligences créées, de sorte que sur ce point, comme sur les autres, la tradition de l'Eglise est parfaitement conforme à la doctrine, et à l'Esprit de l'Ecriture.

PREMIERE PARTIE

Examen des principes, par lesquels M. Locke démontre l' existence, et l' immatérialité de DIEU.

§. I.

Monsieur Locke fonde sa démonstration de l' existence de Dieu sur la connoissance certaine, que nous avons de notre propre existence, et de notre pensée; car puisque ce n' est pas nous, qui nous sommes donné notre existence et notre pensée, il faut que nous la tenions cette existence, et cette pensée d' un Etre éternel, tout puissant, et très intelligent. Il y a donc un Etre éternel, très-puissant, et très-intelligent, à qui l'on donne communément le nom de Dieu. C'est ici à peu près la substance de cette démonstration de M. Locke, qu' il propose d' une manière courte, et simple dès le commencement du chap. 10., où il traite de l'existence de Dieu; mais il passe ensuite à en développer les principes avec plus d'étendue, et de précision, parce que, comme il le dit, *c' est un point si fondamental, et d' une si haute importance, que toute la Religion, et la véritable morale en dépendent.* Voici donc ses principes, ou les parties de son argument, telles qu'il les reprend pour les mettre dans un plus grand jour.

1. „ C' est une vérité, dit-il, tout-à-fait évidente, qu' il „ doit y avoir quelque chose, qui existe de toute éternité. „ Car le pur néant n' auroit jamais rien pu produire d' exi- „ stant. Puis donc que quelque chose doit exister de toute „ éternité, voyons quelle espèce de chose ce doit être.

I. Premier principe de M Locke, qu' il doit exister quelque chose de toute éternité.

2. „ L'homme ne connoit, ou ne conçoit dans ce mon- „ de que deux sortes d'Etres. Premiérement ceux, qui sont „ purement matériels, qui n'ont ni sentiment, ni perception, „ ni pensée, comme l' extrémité des poils de la barbe, et „ les rogneures des ongles. Secondement, des Etres, qui „ ont du sentiment, de la perception, et des pensées, tels „ que nous nous reconnoissons nous-mêmes. Dans la suite, „ ajoute M. Locke, nous designerons ces deux sortes d'Etres

II. Second principe de M. Locke, qu' il y a deux sortes d' Etres, pensants, et non pensants.

„ par le nom d'Etres pensants, et non pensants; termes, „ qui sont peut-être plus commodes pour le dessein, que „ nous avons présentement en vue (s'ils ne le sont pas „ pour autre chose) que ceux de matériel, et d'immaté- „ riel.

III Que dans le système de M. Locke on ne sauroit s'assurer qu'il y ait des Etres non pensants.

Si tout autre Philosophe que M. Locke eut posé un tel principe, et que M. Locke eut du l'examiner, je crois qu'il auroit dit à ce Philosophe, comme au Pere Malebranche sur la division de toutes les manières de voir les objets extérieurs : votre esprit est très-borné, et tout esprit borné doit avoir assez de modestie, et d'humilité pour avouër qu'il peut y avoir plusieurs manières de concevoir les objets, quoique nous ne les connoissions point du tout. Ainsi quoique nous ne concevions pas qu'il y ait sentiment, perception, et pensée dans l'extremité des poils de la barbe, et dans la rogneure des ongles; foibles, et bornés, au point que nous le sommes, en devons nous conclure que ces choses soient privées de sentiment, et de connoissance, et qu'elles n'aient pas des pensées, qui leur soient particulières, et dont nous ne pouvons non plus nous apercevoir que des pensées des habitants de l'Amérique, avec qui nous n'avons aucune correspondance? Voila ce que M. Locke auroit du dire en suivant sa manière de raisonner, et un tel raisonnement, dont il est pourtant bien aisé de déconvrir la fausseté, fait voir qu'une entière assurance qu'il y ait des Etres purement matériels, et non pensants, ne peut s'accorder aucunement avec les principes de cet Auteur, je ne dis pas seulement sur la foiblesse, et les bornes de l'esprit humain, qui souvent lui servent de prétexte pour resister à l'évidence des propositions, qui combattent ses préjugés; mais, ce qui est plus important, avec ses pensées sur la nature de la matière. Car, selon M. Locke, la matière n'est pas simplement une étendue solide; mais c'est une chose encore plus occulte, une substance absolument inconnoissable, et qui est le sujet de l'étendue, de la solidité, de la cohésion, et de cent autres propriétés, que nous ne connoissons pas : avec de tels principes comment assurer qu'il y ait des corps non pensants? Pendant qu'une pierre ne sera qu'une masse d'étendue solide, ayant des parties d'une certaine grosseur, et configuration avec une certaine disposition, et liaison entre elles dépendante de l'action d'un agent extérieur, alors je concevrai clairement avec les Cartésiens qu'une telle substance, qui

n'est qu'une étendue solide, modifiée d'une certaine façon, est absolument incapable d'avoir ni sentiment, ni perception, ni pensée; mais, si la substance de la pierre n'est pas une étendue solide existente, ou modifiée d'une certaine maniere, mais un sujet plus occulte, et incomprehensible, et que l'étendue, et la solidité ne soient que quelques-unes de ses propriétés, pendant que cette substance occulte, mais réelle, peut en avoir une infinité d'autres; qui peut m'assurer qu'entre ces propriétés il ne s'y trouve le sentiment, la perception, et la pensée? On ne peut donc en suivant les principes de M. Locke sur la nature de la matière, et de la substance en général, avoir, je ne dis pas aucune évidence, ou certitude, mais ni même des motifs probables de juger qu'il y ait des Etres matériels, quelques purement matériels, qu'on les conçoive, qui soient non pensants; j'aurai occasion de mieux développer encore ce raisonnement dans la suite.

IV. Troisième principe de M. Locke: que la matière une fois en repos ne peut se donner le mouvement.

„ Si donc, poursuit M. Locke, il doit y avoir un Etre, „ qui existe de toute éternité, voyons de quelle de ces deux „ sortes d'Etres (pensants, ou non pensants) il faut qu'il „ soit. Et d'abord la raison porte naturellement à croire, „ que ce doit être nécessairement un Etre qui pense; car „ il est aussi impossible de concevoir, que la simple matiè„ re non pensante produise jamais un Etre intelligent, qui „ pense, qu'il est impossible de concevoir, que le neant „ puisse de lui-même produire la matière: en effet suppo„ sons une partie de matière grosse, ou petite, qui existe „ de toute éternité, nous trouverons qu'elle est incapable de „ rien produire par elle-même. Supposons, par exemple, „ que la matière du premier caillou, qui nous tombe entre „ les mains, soit éternelle, que les parties en soient exacte„ ment unies, et qu'elles soient dans un parfait repos les „ unes auprès des autres: s'il n'y avoit aucun autre Etre „ dans le monde, ce caillou ne demeureroit-il pas éternellement „ dans cet état, toujours en repos, et dans une entière ina„ ction? Peut-on concevoir qu'il puisse se donner du mou„ vement à lui-même, n'étant que pure matière, ou qu'il „ puisse produire aucune chose?

V. Que ce principe de M. Locke suppose, que nous connoissons la substance de la matière. Contradiction de M. Locke à ce sujet.

L'assurance, avec laquelle M. Locke décide ici, que la pure matière n'a en elle-même aucun principe de mouvement, et que dès qu'elle est en repos, elle doit y rester éternellement dans une entière inaction sans pouvoir ni se mouvoir elle même, ni rien produire hors d'elle, cette assu-

rance, dis-je, ne peut être fondée, que sur l'idée de la matière telle qu'on l'a communément, je veux dire, d'une étendue solide, et divisible en parties, et sur la supposition qu'il n'y ait rien dans la matière que ce qui répond précisément à cette idée. Sans cela on ne pourra jamais définir quelles propriétés conviennent, ou ne conviennent pas à la pure matière. Or comment accorder cette supposition avec les sentiments de M. Locke sur l'idée de la matière, et de l'étendue même, dont il prétend prouver, l. 2. c. 23., que nous n'avons aucune idée claire? Il ne le prouve à la vérité, que par des raisons très-frivoles, comme je le ferai voir en son lieu; mais ce n'en est pas moins son sentiment, et ce sentiment contredit visiblement les preuves, qu'il apporte, que la matière n'a en elle même aucun principe de mouvement. „ Qui voudra prendre la peine, dit M. Locke „ chap. 23. p. 2., de se consulter soi-même sur la notion, „ qu'il a de la pure substance en général, trouvera qu'il n'en „ a absolument point d'autre, que de je ne sais quel su- „ jet, qui lui est tout-à-fait inconnu, et qu'il suppose être „ le soutien des qualités, qui sont capables d'exciter des „ idées simples dans notre esprit, qualités, qu'on nomme „ communément des accidents. En effet qu'on demande à „ quelqu'un ce que c'est que le sujet, dans lequel la cou- „ leur ou le poids existent, il n'aura autre chose à dire, „ si non que ce sont des parties solides, et étendues. Mais „ si on lui demande ce que c'est que la chose, dans laquel- „ le la solidité, et l'étendue sont inhérentes, il ne sera pas „ moins en peine, que l'Indien qui ayant dit, que la terre „ étoit soutenue par un grand Elephant, répondit à ceux, „ qui lui demanderent sur quoi s'appuyoit cet Elephant, „ que c'étoit sur une grande tortuë, et qui étant encore pres- „ sé de dire ce qui soutenoit la tortuë, répliqua que c'étoit „ quelque chose, un je ne sais quoi, qu'il ne connoissoit „ pas. " Par la même raison je voudrois demander à M. Locke: connoissez-vous le sujet de la solidité, et de l'étendue de ce caillou, que vous supposez devoir demeurer dans une inaction éternelle? Sans doute, que je ne le connois pas, me répondroit-il: ce sujet est la substance du caillou, et par tout je soutiens, que nous n'avons aucune idée claire de la substance, ni en général, ni en particulier; eh bien, répliquerois je, si vous ne connoissez point la substance du caillou, s'il y a dans le caillou un sujet occulte outre l'éten-

due, et la solidité, que vous y connoissez, par quelle règle de Logique pouvez-vous assurer, que ce sujet, ou cette substance soit privée de toute puissance active de se mouvoir? De plus M. Locke reconnoit les parties de ce caillou éxactement unies; et pour prouver, que nous ne connoissons point clairement ce que c'est que l'étendue, il prétend que l'étendue naît de la cohésion des parties solides, qui est comme un lien, qui les tient attachées les unes aux autres, et qu'il suppose aussi absolument inintelligibile; enfin pour démontrer par une recherche très subtile selon lui, que cette cohésion ne peut être éxpliquée par aucune pression, il nous transporte, p. 27., jusque aux extrémités de l'univers, et aux dernières limites de la matière, où il nous fait voir, que la matière s'eparpilleroit de tous côtés, si la cohésion de ses parties devoit être un effet d'une pression extérieure. Cela posé, il est évident, que M. Locke admet dans la pure matière une force de cohésion, qui précède même l'étendue, dont l'effet est d'empêcher, que les parties de la matière ne se dissipent, et qu'au contraire elles demeurent exactement unies les unes aux autres, et tout cela, quoique nous ne connoissions point quelle est cette force si naturelle à la matière, que sans elle la matière ne seroit pas même étendue. Or je demande, si après avoir supposé dans la pure matière une force de cohésion, il y auroit quelque inconvenient à y supposer aussi, ou du moins à douter, qu'il ne pût y avoir aussi une force de repulsion? Dès qu'on reconnoit dans la matière une cohésion, ou une attraction, qui ne soit pas l'effet d'une action immédiate de Dieu, ensuite des loix générales, qu'il a établies pour la conservation, et l'ordre de l'univers; mais qu'on regarde cette force de cohésion, ou d'attraction comme une propriété naturelle, et intrinsèque de la matière, il n'y a plus aucune difficulté a reconnoître dans la matière une force de repulsion. Si deux parties de matière peuvent s'attirer selon un certain aspect, ou dans une telle supposition, qu'il plaira de faire, pourquoi ne pourront-elles pas selon un autre aspect, ou dans une autre supposition se repousser mutuellement? M. Locke ne peut donc sans se contredire, nier qu'il ne puisse y avoir dans la matière un principe naturel de mouvement. Je ferai voir ensuite l'absurdité des sentiments de cet Auteur sur la substance en général, sur la matière, sur l'étendue en particulier.

VI. Quatrième principe de M. Locke : que la matière avec le mouvement ne peut produire la pensée.

Après avoir prouvé autant qu' il l' a pû faire selon ses principes, que la matière ne peut se donner à elle-même le mouvement, M. Locke prétend faire voir ensuite, que quand même la matière auroit son mouvement de toute éternité, ce mouvement ne lui serviroit de rien pour produire la pensée. „ Mais supposons, dit-il, que le mouvement soit de „ toute éternité dans la matière, cependant la matière qui „ est un Etre non pensant, et le mouvement ne sauroient „ jamais faire naitre la pensée. Quelque changement, que „ le mouvement puisse produire tant à l' égard de la grosseur, qu'à l égard de la figure des parties de la matière, „ il sera toujours autant au dessus des forces du mouvement, et de la matière de produire de la connoissance, „ qu'il est au dessus des forces du néant de produire la matière. J' en appelle à ce que chacun pense en lui même: „ qu'il dise, s'il n' est point vrai, qu' il pourroit concevoir „ aussi aisément la matière produite par le néant, que se figurer, que la pensée ait été produite par la simple matière dans un tems, au quel il n'y avoit aucune chose pensante, ou aucun Etre, qui existât actuellement. Divisez „ la matière en autant de petites parties, qu' il vous plaira „ (ce que nous sommes portés à regarder comme un moyen de la spiritualiser, et d'en faire une chose pensante) „ donnez lui, dis-je toutes les figures, et tous les différents mouvements, que vous voudrez, faites-en un globe, un cube, un cone, un cylindre ec., dont les diamètres ne soient que la 10000000m. partie d'un gr., cette „ particule de matière n'agira pas autrement sur d'autres corps „ d'une grosseur, qui lui soit proportionnée, que des corps, „ qui ont un pouce, ou un pied de diamètre, et vous pouvez espérer avec autant de raison de produire du sentiment, des pensées, et de la connoissance en joignant ensemble de grosses parties de matière, qui aient une certaine figure, et un certain mouvement, que par le moyen „ des plus petites parties de matière, qu'il y ait au monde. „ Ces dernières se heurtent, se poussent, et resistent l'une „ à l'autre, justement, comme les plus grosses parties, et „ c'est là tout ce qu'elles peuvent faire: par conséquent si „ nous ne voulons pas supposer un premier Etre, qui ait „ existé de toute éternité, la matière ne peut jamais commencer d' exister. Que si nous disons, que la simple ma-

„ tière destituée de mouvement est éternelle, ce mouvement „ ne peut jamais commencer d' exister; et si nous sup- „ posons, qu' il n' y a eu que la matière, et le mou- „ vement, qui aient existé, ou qui soient éternels, on „ ne voit pas, que la pensée puisse jamais commencer „ d'exister.

VII. Que ce principe de M. Locke confirme contre lui, que nous avons une idée claire de la substance de la matière.

Pour le coup, M. Locke est parfait Cartésien. La pure, et simple matière ne consiste ici, qu'en des parties solides d'une certaine grosseur, et d'une certaine figure. Ces parties ne peuvent agir les unes sur les autres que par le mouvement, et le mouvement ne peut que les faire changer de grosseur, et de figure: elles ne peuvent que se heurter, et se diviser: et il est autant évident, que la matière, et le mouvement ne peuvent produire de la connoissance, qu'il l'est, que le néant ne peut produire la matière. C' est même une évidence telle, que M. Locke en appelle au sentiment de tout le monde. Il faut donc reconnoitre ici qu' il n'y a rien dans la matière, que ce que nous y concevons clairement, et distinctement. Cela est absolument nécessaire pour en venir à la conclusion, que M. Locke en a tirée; que s'il n'y a rien eu d'éternel hors la matière, et le mouvement; la pensée n'a jamais pu commencer d'exister. Voilà donc la nature de la matière clairement expliquée, la voilà dépouillée de toute qualité occulte. Nous verrons bientot, que M. Locke ne pourra plus soutenir une telle clarté: il nous dira, que nous n' avons aucune idée de la matière, que c'est une témérité à nous de prétendre, qu'il n'y ait rien dans la matière, que ce qui répond à nos foibles conceptions. Mais c'est à lui à se concilier avec lui-même, et à montrer par quelle régle on peut soutenir des sentiments si opposés.

§. I I.

I. Cinquième principe de M. Locke: que si la matière étoit le premier Etre éternel pensant, il n'y auroit pas un Etre unique

Monsieur Locke a donc prouvé jusqu' ici la nécessité de reconnoître un Etre éternel pensant, distingué de la simple matière. 1. Parce que quand même on supposeroit la matière éternelle, cette matière ne pourroit jamais se donner le mouvement; et 2. quand même on supposeroit le mouvement coéternel à la matière, il seroit toujours impossible,



éternel pensant, mais une infinité d' Etres finis pensants.

que la matière, et le mouvement eussent pû produire la pensée. Or quoique rien ne soit plus aisé, que de prouver que la matière ne peut être éternelle, puisque rien ne peut être éternel, que ce qui existe par soi même, et que rien n'existe par soi-même que l'Etre universel, infini, sans restriction, Dieu même; il faut pourtant avouer, que ces deux propositions, que forme M. Locke sur la supposition de l'éternité de la matière, ne laissent pas que d' être très certaines, et très-évidentes: mais, comme je l' ai déjà remarqué, elles ne peuvent l' être que dans la supposition, que la matière ne soit, come nous le prouverons plus bas, qu'une étendue solide, divisible, et mobile: car si la nature de la matière consistoit en un sujet plus occulte, et qui nous fût entièrement inconnu, ainsi que le prétend M. Locke, nous n' en pourrions raisonnablement affirmer, ou nier aucune propriéte. Voici maintenant une réflexion, que M. Locke ajoute à ses preuves pour mieux faire voir encore, que la matière n' est pas le premier Etre éternel pensant. ,, L' on pourroit ,, ajouter, qu'encore que l'idée générale, et spécifique, que ,, nous avons de la matière, nous porte à en parler, com- ,, me si c'étoit une chose unique en nombre; cependant toute ,, la matière n' est pas proprement une chose individuelle, ,, qui existe, comme un Etre matériel, ou un corps singu- ,, lier, que nous connoissons, ou que nous pouvons con- ,, cevoir; de sorte que si la matière étoit le premier Etre ,, éternel pensant, il n'y auroit pas un Etre unique, éternel, ,, infini, et pensant; mais un nombre infini d Etres éter- ,, nels, finis, pensants, qui seroient indépendants les uns ,, des autres, dont les forces seroient bornées, et les pen- ,, sées distinctes, et qui par conséquent ne pourroient ja- ,, mais produire cet ordre, cette harmonie, et cette beauté, ,, qu'on remarque dans la nature: puis donc que le premier ,, Etre doit être nécessairement un Etre pensant, et que ce ,, qui existe avant toutes choses, doit nécessairement conte- ,, nir, et avoir actuellement, du moins toutes les perfections, ,, qui peuvent exister dans la suite: (car il ne peut jamais ,, donner à un autre des perfections, qu il n'a point, on a- ,, ctuellement en lui-meme, ou du moins dans un plus haut ,, degré) il s' ensuit nécessairement de là, que le premier ,, Etre éternel ne peut-être la matière.

II. Que ce raisonnement de M.Locke n'est pas exactement juste.

Il y a plusieurs remarques à faire sur ce raisonnement de M. Locke. 1. Il est difficile de comprendre, pourquoi il

ne veut pas, que toute la matière soit une chose aussi proprement individuelle, que quelque Etre matériel, ou quelque corps singulier que ce soit. L'univers, qui est toute la matière, quoique composé d'un si grand nombre de différentes parties, doit être regardé avec autant de raison, comme un seul tout physique, et individuel, qu' un arbre, et un animal; puisque les parties, qui composent le monde, et qui comprennent toute la matière, se rapportent aussi bien les unes aux autres, que les parties, qui composent un pomier, ou un cheval. Et quand même on prétendroit, que M. Locke n'a parlé, que de la matière supposée encore informe, on pourroit dire contre lui, qu'elle seroit toujours une chose autant individuelle qu'un caillou, ou un morceau de plomb, par la seule cohésion de ses parties.

III. Que ce principe de M. Locke prouve l'immatérialité de l'ame.

Cependant il est toujours vrai de dire, que si la pensée convenoit à la matière, en tant que matière, il n' y auroit point de partie dans tout l' Univers, qui ne fût un Etre pensant; ainsi le Monde ne seroit pas un seul Etre pensant, mais un assemblage d'un nombre infini de petits Etres pensants. dont les pensées seroient toutes distinctes. Et cela prouve aussi, que l' homme selon tout ce qu'il est, ne peut être matériel; car il s'ensuivroit par la même raison, que ce ne seroit plus un seul Etre pensant, mais un assemblage d'un nombre infini de petits Etres pensants.

IV. Le raisonnement de M. Locke prouve contre lui, que le corps ne peut produire des idées dans l'ame.

Enfin s'il est vrai, comme le dit ici M. Locke d'après tous les Philosophes, qu'un Etre ne peut jamais donner à un autre des perfections, qu'il n'a point, ou actuellement, ou dans un plus haut degré, il s'ensuit nécessairement, que des objets purement matériels ne peuvent jamais être, que des causes simplement occasionelles des sensations, dont notre ame est affectée, quand ces objets impriment un certain mouvement aux organes de nos sens. En effet si les objets matériels n'étoient pas simplement des occasions, mais des causes proprement efficientes des idées, et des sensations, qu'ils excitent en nous par le mouvement; il faudroit, que la matière, et le mouvement eussent en eux-mêmes, ou actuellement, ou dans un plus haut degré toute la perfection des idées, et des sensations, ce qu'on ne peut supposer sans absurdité. Et on n'évite point la difficulté en disant, que les objets matériels produisent les idées par une puissance, que Dieu leur ait communiquée; car Dieu communiquant cette

puissance, a dû communiquer tout ce qui est essentiel à cette puissance. Or il est essentiel à la puissance de toute cause proprement efficiente, et non occasionelle, qu'elle contienne en elle-même toute la perfection, qu'elle peut produire, ou actuellement, ou dans un plus haut degré, comme le dit M. Locke; donc Dieu n'a pû donner à la matière une vraie puissance de produire des idées, s'il n'a mis en elle une perfection au moins équivalente à celle des idées. Or pourroit-on dire, que des objets revêtus d' une telle perfection fussent purement matériels? On voit par-là, combien est plus raisonnable le système des causes occasionelles, puisque sans ce système on ne peut s' empêcher de reconnoître dans le corps, des vertus, et des facultés, dont nous ne saurions non seulement nous faire aucune idée, mais qu' outre cela nous concevons clairement répugner à la nature de la matière; puisqu'elles ne peuvent être des déterminations de l'etendue solide, que nous concevons claitement être l'essence de la matière.

§. I I I.

Nous avons exposé jusqu' ici la suite des raisonnements, qui ont conduit M. Locke à la découverte d' un Esprit nécessairement existant de toute éternité, et de qui tous les autres Etres ont dû tirer leur existence, et leurs perfections, et qui est par conséquent cet Etre suprême, qu' on appelle Dieu. Mais, pour mettre sa preuve dans un plus grand jour, M. Locke examine ensuite la supposition, et les objections de ceux, qui ne niant pas qu' il ne doive y avoir un Etre éternel pensant, prétendent seulement que cet Etre peut être matériel.

I. Sixième principe de M. Locke: qu' un Etre pensant ne peut être composé de parties non pensantes.

„ Premiérement, dit M. Locke, ou ils croient que chaque partie de la matière pense, et en ce cas il faudroit admettre autant d'Etres éternels pensants, qu'il y a de particules de matière, et par conséquent un nombre infini de Dieux; ou ils ne croient pas, que la matière comme matiére, c'est-à-dire, chaque partie de la matière pense; mais la raison ne peut comprendre qu'un Etre pensant soit composé de parties non pensantes, non plus qu' un Etre étendu soit composé de parties non étendues.

II. Ce principe ne peut avoir lieu dans le système de M. Locke. Contradiction de cet Auteur.

Quelque extravagante que soit réellement la supposition de ceux, qui font la matière pensante, il est difficile d'en démontrer l'absurdité en suivant les principes de M. Locke: si on lui eût demandé, pourquoi il est plus difficile de concevoir qu'un Etre pensant soit composé de parties non pensantes, qu'il l'est de concevoir qu'un corps rond soit composé de parties non rondes? Je ne sais s'il auroit pu satisfaire à cette question, sans donner un peu dans le sentiment des Cartésiens sur la nature de la matière. Mais pour ne pas nous attacher à de simples conjectures, contentons-nous de faire ici remarquer une contradiction visible de M. Locke sur l'idée, et la nature de l'étendue. M. Locke met ici au rang des choses impossibles, et que la raison ne sauroit comprendre, qu'un Etre étendu soit composé de parties non étendues. Cependant il soutient, l. 2. chap. 23., que l'étendue naît de la cohésion des parties solides de la matière, de sorte que l'étendue doit être regardée comme un effet de la cohésion de ces parties. Donc en considérant les particules de la matière avant toute cohésion, comme on peut sans doute les considérer, et qu'il est même de l'ordre de les considérer, on conçoit des particules solides sans étendue, et qui par leur cohésion mutuelle forment l'étendue. M. Locke concevoit donc alors ce qu'il soutient ici, que la raison ne peut comprendre, qu'un Etre étendu soit composé de parties non étendues.

III. Septième principe de M. Locke: qu'on ne peut supposer qu'un seul atôme de matière pense.

„ En second lieu, poursuit M. Locke, si toute la matière ne pense pas, qu'ils disent, s'il n'y a qu'un seul atôme qui pense; et cet atôme est-il seul éternel, ou non? „ S'il est seul éternel, c'est donc lui seul, qui par sa pensée toute puissante a produit le reste de la matière, ce „ que ces gens-là ne veulent point avouer. S'ils disent, que „ le reste de la matière a existé de toute éternité, aussi bien „ que ce seul atôme pensant, c'est bâtir une hypothèse en „ l'air sans la moindre apparence de raison, puisque chaque „ particule de matière, en qualité de matière, peut recevoir „ toutes les mêmes figures, et tous les memes mouvements, „ que quelque autre particule de matière.

On voit ici, que M. Locke suppose toujours, que la matière comme matière n'est capable, que de figure, et de mouvement. Et ce n'est pas sans raison; car voulant prouver, que Dieu n'est pas matériel, il lui siéroit mal d'avancer ici, ce qu'il soutient par-tout ailleurs, qu'on ne sait abso-

lument ce que c' est que la nature de la matière, et de l'étendue.

IV. Huitième principe de M. Locke: qu'on ne peut attribuer la pensée à la simple *juxtaposition* des parties de la matière.

„ En troisième lieu, reprend M. Locke, si un seul atôme particulier ne peut point être l' Etre éternel pensant, „ il faut que cet Etre soit un certain amas particulier de matière jointe ensemble. C'est là, je pense, l' idée, sous laquelle ceux, qui prétendent, que Dieu soit matériel, sont „ le plus portés à se le figurer, parce que c'est la notion, „ qui leur est le plus promptement suggerée par l'idée commune, qu'ils ont d' eux-mêmes, et des autres hommes, „ qu'ils regardent comme autant d'Etres matériels, qui pensent. Mais cette imagination, quoique plus naturelle, n'est „ pas moins absurde, que celles que nous venons d'examiner; car de supposer, que cet Etre éternel pensant ne „ soit autre chose qu' un amas de parties de matière, dont „ chacune est non pensante, c'est attribuer toute la raison, „ et la connoissance de cet Etre éternel à la simple *juxtaposition* des parties, qui le composent; ce qui est la chose du monde la plus absurde. Car des parties de matière, „ qui ne pensent point, ont beau être étroitement jointes „ ensemble, elles ne peuvent acquérir par-là qu'une nouvelle rélation locale, qui consiste dans une nouvelle position „ de ces différentes parties, et il n' est pas possible, que „ cela seul puisse leur communiquer la pensée, et la connoissance.

Il est donc bien certain, que de quelque manière qu'on dispose les parties de la matière, cet arrangement, qui n'est qu'une simple relation locale, ne pourra jamais produire, ou former une pensée, et une connoissance.

V. Neuvième principe de M. Locke: que la matière sans mouvement n'est qu' une lourde masse sans action.

„ Mais de plus, ou toutes les parties de cet amas de matière sont en repos, ou bien elles ont un certain mouvement, qui fait qu'il pense. Si cet amas de matière est „ dans un parfait repos, ce n'est qu'une lourde masse privée de toute action, qui ne peut par conséquent avoir „ aucun privilége sur un atôme.

VI. Contradiction de M. Locke, qui admet une force de cohésion indépendante du mouvement.

Si la matière sans mouvement n'est qu'une lourde masse sans action, on ne peut contester, que toute l'activité, ou la force de la matière ne dépende du mouvement. C'est donc se contredire, que d'attribuer à la matière une force, et une action réelle indépendamment du mouvement; et c'est pourtant ce que fait M. Locke, qui reconnoît dans la matière une force intrinsèque de cohésion, qui retient ses parties

fortement liées les unes aux autres, et qui ne dépend en aucune manière de la pression, ou du mouvement d'aucune autre matière fluide, ou solide ec.

VII. Dixième principe de M. Locke: que si le mouvement donnoit la pensée à la matière, il ne pourroit plus y avoir de liberté.

„ Si c'est le mouvement de ses parties, qui le fait penser, il s'ensuivra de-là, que toutes ses pensées doivent „ être nécessairement accidentelles, et limitées; car toutes „ les parties, dont cet amas de matière est composé, et qui „ par leur mouvement y produisent la pensée, étant en elles-mêmes et prises séparément, destituées de toute pensée, elles ne sauroient régler leur propre mouvement, et „ moins encore être réglées par les pensées du tout, qu'elles composent, parce que dans cette supposition le mouvement devant précéder la pensée, et être par conséquent „ sans elle, la pensée n'est point la cause, mais la suite du „ mouvement; ce qui étant posé, il n'y aura ni liberté, ni „ pouvoir, ni pensée, ou action quelconque réglée par la „ raison, et par la sagesse.

Cette pensée m'étoit déjà tombée dans l'esprit avant la lecture de cet ouvrage, et je m'en suis servi dans ma Dissertation latine contre ceux, qui font consister la pensée dans un certain mouvement des esprits animaux. Je suis bien aise de voir ici mon raisonnement confirmé par M. Locke. Je veux dire, que si la pensée consistoit en un certain mouvement des esprits animaux, et des fibres du cerveau; comme ce mouvement dépend d'une cause mécanique, et nécessaire, et qu'il est la cause, et non l'effet de la pensée, il ne pourroit plus y avoir dans l'homme ni liberté, ni raison, ni sagesse: l'homme ne pourroit plus choisir entre ses idées celle qui lui plairoit, pour s'y fixer, et en faire l'objet de sa contemplation. Le sang plus ou moins agité, pousseroit lui seul les pensées au cerveau avec plus ou moins de force, et il les feroit succéder les unes aux autres avec autant de rapidité qu'en a le cours des esprits animaux, qui s'en séparent. Il est honteux à la nature humaine, qu'on doive confuter de telles erreurs.

§. IV.

I. Sentiment de M. Locke touchant ceux, qui font la matière éternelle.

„ Enfin d'autres s'imaginent, continue l'Auteur, que la matière est éternelle, quoiqu'ils reconnoissent un Etre éternel pensant, et immatériel. Il est vrai, qu'ils reconnois-

„ sent ainsi l'existence de Dieu, mais ils lui ôtent la Créa-
„ tion, qui est la première, et une des plus considérables
„ parties de son ouvrage. *Voici donc comment M. Locke*
„ *examine ce sentiment*. Il faut, dit-on, reconnoître que
„ la matière est éternelle. Pourquoi? parce que vous ne sau-
„ riez concevoir, comment elle pourroit être faite de rien;
„ pourquoi donc ne vous regardez-vous point aussi vous-
„ même comme éternel? Vous répondrez peut-être, que c'est
„ à cause, que vous avez commencé d'exister depuis vingt,
„ ou trente ans. Mais, si je vous demande ce que vous en-
„ tendez par ce vous, qui commença alors à exister, peut-
„ être serez-vous embarrassé à le dire. La matière, dont
„ vous êtes composé, ne commença pas alors à exister; parce
„ que, si cela étoit, elle ne seroit pas éternelle: elle com-
„ mença seulement à être formée, et arrangée de la maniè-
„ re qu'il faut pour composer votre corps. Mais cette dispo-
„ sition de parties n'est pas vous, elle ne constitue pas ce
„ principe pensant, qui est en vous, et qui est vous mê-
„ me . . . . . . quand est-ce donc que ce principe pensant,
„ qui est en vous, a commencé d'exister? s'il n'a jamais
„ commencé d'exister, il faut donc, que de toute éternité,
„ vous ayez été un Etre pensant; absurdité, que je n'ai pas
„ besoin de réfuter, jusqu'à ce que je trouve quelqu'un, qui
„ soit assez dépourvu de sens pour la soutenir. Que si vous
„ pouvez reconnoître, qu'un Etre pensant a été fait de rien,
„ pourquoi ne pouvez-vous pas aussi reconnoître, qu'une
„ égale puissance puisse tirer du néant un Etre matériel.

II. M. Locke combattu par lui-même.

C'est encore ici un de ces cas, où il semble, que M. Locke prenne plaisir de se combattre lui-même. Ceux donc, qui s'imaginent, que la matière est éternelle, pourroient lui répondre, en lui opposant ses propres maximes: Nous ôtons, il est vrai, peuvent-ils dire, à Dieu la création, mais nous ne lui ôtons pas le pouvoir de l'arranger, et de la subtiliser, comme il lui plait; puis donc que vous soutenez, qu'il ne nous est pas plus mal aisé de comprendre, que Dieu ait donné a quelque amas de matière, disposé comme il le juge à propos, la faculté de penser, que de comprendre qu'il y ait joint un Etre immatériel pensant; nous nous en tenons nous-mêmes à ce sentiment, et nous disons que, quoique la matière éternelle n'ait pas été éternellement pensante, cependant il ne nous est pas plus mal aisé de concevoir, que Dieu en arrangeant, comme il l'a jugé à propos, certains amas de matière, leur ait accordé la faculté de penser, qu'il nous l'est

de concevoir qu'il ait créé, comme vous le dites ici, un principe immatériel pensant pour l'y joindre. Si vous répliquez, que cet arrangement quel qu'il soit, cette disposition, cette *juxtaposition*, cette rélation locale des parties de la matière, ne peut être, ni une pensée, ni la faculté de penser, et qu'ainsi pour ajouter à la matière la faculté de penser, il faut que Dieu lui ajoute une réalité, une chose, un Etre, qui n'est point dans la matière, et qu'il ne peut par conséquent lui ajouter, qu'en le créant; vous direz une chose si évidente, qu'il nous sera difficile d'y répondre; mais pensez que vous ne pourrez le dire, qu'en vous contredisant vous-même, et en faisant voir l'absurdité de l'opposition, que vous faites, entre accorder à la matière la faculté de penser, et ajouter à la matière un Etre immatériel pensant: puisque si Dieu ne pouvoit accorder à la matière la faculté de penser, qu'en lui ajoutant une réalité, une chose, un Etre non contenu en elle; il n'y auroit non seulement aucune opposition entre ces deux propositions; mais au contraire ce seroit la même chose que de dire, que Dieu accorde à la matière la faculté de penser, et dire qu'il y ajoute un Etre immatériel pensant, et on ne pourroit pas dire, comme vous le faites, que de ces deux propositions, l'une fût plus ou moins aisée à comprendre que l'autre.

III. Paroles mystérieuses de M. Locke sur la création de la matière.

M. Locke ajoute enfin sur la création de la matière ces paroles remarquables. „ Peut-être, que si nous voulions nous „ éloigner un peu des idées communes, donner l'essor à notre esprit, et nous engager dans l'examen le plus profond, „ que nous pourrions faire de la nature des choses, nous „ pourrions en venir jusqu'à concevoir, quoique d'une manière imparfaite, comment la matière peut d'abord avoir „ été produite, et avoir commencé d'exister par le pouvoir „ de ce premier Etre éternel . . . . ; mais parce que cela „ m'écarteroit, peut-être trop des notions sur lesquelles la „ Philosophie est présentement fondée dans le monde, j'aurois tort de m'engager dans cette discussion ec.

IV. Nouvelle hypothèse sur la création de la matière proposée par M. Neuton, annoncée mystérieusement par M. Locke, dévoilée, et réfutée par M. Coste.

Cet air de mystère, avec lequel M. Locke annonce une nouvelle découverte sur la création de la matière si éloignée des idées communes, et à laquelle on ne peut parvenir, qu'en donnant l'essor à son esprit, et l'engageant dans l'examen le plus profond; cet air de mystère, dis-je, a pu sans doute piquer avec raison la curiosité des Philosophes, comme le remarque ici M. Coste, je rapporterai la note de ce

traducteur en son entier, parce que l'endroit est curieux, et que j'aurai occasion d'y ajouter quelques réflexions.

„ Ici, M. Locke, excite notre curiosité, sans vouloir „ la satisfaire; bien des gens s'étant imaginés, qu'il m'avoit „ communiqué cette manière d'expliquer la création de la ma- „ tière, me prièrent peu de tems après que ma traduction „ eût vu le jour, de leur en faire part; mais je fus obligé „ de leur avouer, que M. Locke m' en avoit fait un secret „ à moi-même. Enfin long-tems aprés sa mort M. le Che- „ valier Newton, à qui je parlai par hazard de cet endroit „ du Livre de M. Locke, me découvrit tout le mystère. „ Souriant il me dit d'abord, que c'étoit lui même, qui avoit „ imaginé cette manière d'expliquer la création de la matiè- „ re, que la pensée lui en etoit venue dans l'esprit un jour, „ qu'il vint à tomber sur cette question avec M. Locke, et „ un Seigneur Anglois, *le feu Comte de Pembroke*: et „ voici comment il leur expliqua sa pensée. On pourroit, dit- „ il, se former en quelque manière une idée de la création „ de la matière, en supposant, que Dieu eût empêché par sa „ puissance, que rien ne pût entrer dans une certaine por- „ tion de l'espace pur, qui de sa nature est pénétrable, éter- „ nel, nécessaire, infini; car dès là, cette portion d'espace „ auroit l'impénétrabilité, l'une des qualités essentielles à la „ matière, et comme l'espace pur est absolument uniforme, „ on n'a qu'à supposer, que Dieu avroit communiqué cet- „ te espèce d'impénétrabilité à une autre pareille portion de „ l'espace, et cela nous donneroit en quelque sorte, une „ idée de la mobilité de la matière, autre qualité, qui lui „ est aussi très-essentielle. Nous voilà maintenant délivrés „ de l' embarras de chercher ce que M. Locke avoit trouvé „ bon de cacher à ses lecteurs; car c' est-là tout ce qui lui „ a donné occasion de nous dire, que si nous voulions don- „ ner l'essor à notre Esprit, nous pourrions concevoir, quoi- „ que d'une manière imparfaite, comment la matière pour- „ roit d'abord avoir été produite ec. Pour moi, s'il m' est „ permis de dire librement ma pensée, je ne vois pas, com- „ ment ces deux suppositions peuvent contribuer à nous fai- „ re concevoir la création de la matière. A mon sens elles „ n'y contribuent non plus, qu'un pont contribue à rendre „ l'eau, qui coule immédiatement dessous, impénétrable à „ un boulet de canon, qui venant à tomber perpendiculaire- „ ment d'une hauteur de vingt, ou trente toises sur ce pont.

„ y est arrêté , sans pouvoir passer à travers pour entrer
„ dans l'eau qui coule directement dessous . Car dans ce
„ cas-là, l'eau reste liquide, et pénétrable à ce boulet, quoi-
„ que la solidité du pont empêche, que le boulet ne tombe
„ dans l'eau . De même la puissance de Dieu peut empê-
„ cher, que rien n'entre dans une certaine portion d'espa-
„ ce ; mais elle ne change point par-là la nature de cette por-
„ tion d'espace , qui restant toujours pénétrable , comme tou-
„ te autre portion d'espace , n'acquiert point, en conséquen-
„ ce de cet obstacle , le moindre degré de l'impénétrabilité ,
„ qui est essentielle à la matière .

Je trouve cette remarque de M. Coste aussi judicieuse, qu'elle est naturelle, et je suis étonné, qu'elle ait échappé à M. Neuton, et à M. Locke ; un Péripatéticien ne l'auroit pas manquée ; il auroit d'abord distingué deux sortes d'impénétrabilité, l'une intrinsèque, et l'autre extrinsèque ; et il auroit fait voir, que pour changer l'espace en matière, si cela étoit possible, il ne faudroit rien moins qu'une impénétrabilité intrinsèque, qui fût dans l'étendue même de l'espace, et qu'une impénétrabilité purement extrinsèque, et qui consiste seulement en ce que Dieu empêche , que rien n'entre dans l'espace toujours pénétrable de lui-même, ne change rien à cet espace, et le laisse tel qu'il étoit. Peut-être même, que le cas, que M. Locke paroît faire d'un tel raisonnement, pourroit consoler un peu les Scholastiques du mépris , que M. Locke témoigne avoir pour eux. Quant à M. Neuton Auteur de ce raisonnement , les lettres Philosophiques nous apprennent, que ce grand Philosophe faisoit à l'opinion des Ariens l'honneur de la favoriser, et qu'il pensoit, que les Unitaires raisonnoient plus géométriquement que nous ; et dans un autre endroit, que s'étant avisé de commenter l'Apocalypse, il y avoit trouvé, que le Pape est l'Antechrist. Il est vrai, que l'Auteur des Lettres ajoute, qu'apparemment M. Neuton avoit voulu par ce commentaire consoler la race humaine de la supériorité qu'il avoit sur elle. Mais, pour ôter à l'erreur l'avantage qu'elle pourroit tirer d'une si illustre protection ; on me permettra de dire, sans blesser le respect dû à ce grand homme, que son raisonnement, sur la création de la matière, peut donner un juste motif de penser, qu'il falloit, que son esprit géométrique fût tout renfermé dans la Géométrie, et dans la Physique, et fournir ainsi à la race humaine un vrai sujet d'humiliation, en voyant qu'un

homme supérieur à tant de grands génies, en fait de Mathématique se soit mépris aussi grossiérement, que l' auroit pu faire un homme du vulgaire, sur des matières moins difficiles; et les personnes de bon sens jugeront par-là, quel cas ils doivent faire de ses raisonnements géométriques sur des matières, qu'on ne peut soumettre aux calculs de l'Algèbre, et par lesquels au contraire, Dieu veut soumettre l'esprit humain à sa souveraine sagesse, en lui proposant des vérités, qu'il ne peut comprendre, et qu' il doit croire, se laissant conduire aveuglément par l'autorité de l'Eglise, interprète infaillible de la révélation.

V. Autres preuves contre la supposition de M. Neuton sur la création de la matière.

Mais, pour venir aux réflexions, que j'ai promises d'ajouter à celle de M. Coste; je demande, en premier lieu, si cet espace, que M. Neuton, et M. Locke supposent pénétrable, éternel, nécessaire, infini, est un Etre distingué de Dieu, ou si c'est Dieu-même, en tant qu' il est immense. Si c'est un Etre distingué de Dieu; il y a donc un Etre éternel, infini, nécessaire, indépendant de la création de Dieu: et cet Etre est aussi positif, que la matière, puisqu' il devient matière sans aucun changement intrinsèque; de sorte qu'on peut dire que la matière, selon ce qu' elle est en elle même, est de toute éternité, et qu'elle n'a jamais commencé d'exister, ce qui est également contraire à la raison, et à la Religion. D'ailleurs comment pourra-t-on prouver, que les Etres pensants ont été créés, si on trouve, que la matière ne l'a pas été? Si on dit, que l' espace est Dieu même, il s'ensuivra, que par la création, telle qu'elle a été expliquée ci-dessus par M. Neuton, et M. Locke, certaines portions de l' immensité de Dieu sont devenues matérielles, et mobiles; et que les corps ne sont que des portions de l'Etre Divin, ce qui est visiblement absurde, impie, et ridicule.

Je ne vois pas, en second lieu, ce que peut contribuer la supposition de M. Neuton à faire la matière mobile, la matière n'étant qu' une portion d'espace; afinque la matière devint mobile, il faudroit que cette portion d'espace pût se déplacer, pour aller dans une autre portion d'espace trouver une autre place. Or c'est ce qui est impossible, dès qu'on reconnoît un espace pur nécessairement infini. Car, ou la portion d' espace, qui se déplace, laisse sa place, ou non. Si elle laisse sa place, cette place n' étant que l' espace qui y étoit, il faudra dire, que l'espace est demeuré dans sa pla-

ce en même tems qu'il s'en est ôté; si cette portion d'espace ne laisse aucune place, l'espace n'est donc pas par tout, il n' est pas nécessairement infini, il peut croître, ou diminuer; ce que ne peuvent admettre ceux, qui soutiennent l'espace pur, nécessaire, infini.

Le peu de remarques, que je viens de faire sur les arguments, par lesquels M. Locke prétend prouver l' existence, et l' immatérialité de Dieu, font voir assez clairement, si je ne me trompe, que sa démonstration est toute appuyée sur ce principe, qu'il suppose évidemment connu: que la matière n'est par elle-même, qu'une lourde masse d'étendue solide, incapable de se donner le mouvement, et par conséquent privée de toute puissance d'agir, et dont les différentes parties ayant reçu le mouvement, ne peuvent que se heurter, se diviser, et recevoir de nouveaux arrangements, ou de nouvelles rélations locales; il faudroit maintenant faire l'application de ce principe aux raisonnements, que M. Locke a mis en oeuvre pour soutenir, qu'on ne parviendra jamais à savoir, si Dieu n' a point accordé à quelque amas de matière, la faculté de penser, pour juger par l'évidence de ce principe, de la vérité, ou de la fausseté d' une telle proposition; mais, comme il sera aisé de remarquer, que la plus-part de ces beaux discours ne roulent que sur l'équivoque, et la signification vague, et indéterminée des mots de substance, d'essence, et de propriété, ou de faculté; j'ai cru qu'il convenoit, avant que d'entrer dans le détail de telles raisons, de fixer la signification de ces termes, et d' en éclaircir les idées.

SECONDE PARTIE

Démonstration de l'immatérialité de l'ame tirée des principes de M. Locke sur l'existence, et l'immatérialité de Dieu.

SECTION PREMIERE

Explication des termes de substance, et de mode, d'essence, de propriété, de faculté ec.; et application de ces idées à la matière.

Rien n'est plus clair, ni plus simple, que l'idée de la substance, et du mode; et on peut dire, que s'il se trouve des difficultés embarrassantes dans les Traités, qu'on a composés sur ce sujet, ce n'est, que parce que leurs Auteurs se sont plus attachés aux spéculations trop recherchées, et aux pensées creuses de certains Philosophes, qu'à la nature même des choses.

I. Idée de la substance, et du mode. Tout ce qui tombe sous nos sens par cela-même, que nous voyons qu'il existe d'une certaine manière, nous fournit l'idée la plus claire, et la plus distincte, que nous puissions souhaiter de la substance, et du mode. Tout ce que nous concevons, qui a son existence propre, et qui est par là, distingué de toute autre chose, c'est une substance. La manière, dont cette chose existe, c'est un mode. Un morceau de fer, dont on a fait un boulet de canon, nous en présentera un exemple. Lorsque nous considérons ce morceau de fer précisément, en tant que c'est une chose, qui a sa propre existence, nous concevons que c'est une substance; et lorsque nous considérons la manière, dont il existe, qu'il est rond, par exemple, plutôt que quarré, nous avons l'idée du mode. Ainsi à regarder les choses telles qu'elles sont, il est évident, que le mode n'est pas réellement distingué de la substance; il n'est que la substance même considérée en un certain état: la rondeur n'est point distinguée du morceau de fer rond, ce n'est que ce même morceau, en tant que ses parties sont tellement disposées, que celles qui sont à la superficie sont toutes également éloignées de celle qui est au milieu, et qui tient lieu de centre. La rondeur n'a donc pas une existence qui lui soit propre, elle

n' existe que par l' existence même du fer; et quoique par abstraction, l' Esprit puisse distinguer le mode d' avec la substance, il ne sauroit pourtant concevoir qu' un mode, ou qu'une manière d' exister, ait son existence propre. L' existence d'une substance ne dépend point formellement de l'existence de toute autre chose: l' existence d' un morceau de fer ne dépend point de l'existence d'un morceau de plomb; mais l'existence du mode, dépend de l' existence de la substance. Si le sujet rond vient à être détruit, la rondeur ne peut plus exister. C'est là un caractère si évident de la distinction de la substance et du mode, que l'esprit ne peut s'y méprendre pour peu d'attention qu'il y apporte.

II. D'où vient qu'on s'est imaginé, que le mode est un Etre distingué réellement de la substance.

1. Ce qui a donc embrouillé les notions de la substance et du mode, si claires par elles-mêmes, c'est le jugement peu réglé de quelques Philosophes, qui ont voulu réaliser les abstractions de leur esprit. Après avoir long-tems pensé au morceau de fer, sans penser à la rondeur, et à la rondeur sans penser à aucun sujet déterminé, comme de fer, de plomb ec., ils ont perdu de vue la connéxion nécessaire de la rondeur avec son sujet; ils ont oublié que ce n'étoit qu' une manière d' être du fer, du plomb, ou de quelque autre sujet; et ils se sont imaginés, que c' étoit une entité, qui avoit son existence propre; mais, qui étant trop foible pour se soutenir par elle-même, avoit besoin d' être soutenue par la substance, et d' y demeurer inhérente. On à donné à cette sorte d'entité le nom de qualité et d'accident.

III. M. Locke rejette une telle opinion.

Il est bon de remarquer ici, que M. Locke lui-même désapprouve une telle méthode. Il en parle peu favorablement l. 2. c. 13. §. 19., et ch. 23. il traite de peu raisonnable et d'absurde l'opinion de ceux, qui croient que ces deux puissances de l'Ame, qu'on appelle entendement et volonté, sont deux Etres ou accidents réellement distingués de l' Ame même; puisqu' il est évident que l entendement n' est autre chose que l' Ame, en tant qu' elle est capable d' apercevoir; et la volonté, l'Ame, en tant qu'elle est capable de vouloir.

IV. Autre distinction réelle admise par quelques Philosophes entre la matière et la forme des corps naturels.

Ces mêmes Philosophes, qui distinguent l' accident de la substance, n' ont pas été contents de cette seule distinction à l'égard des corps naturels; mais de plus, ils ont partagé leur substance en deux demi-substances, qu' ils appellent matière et forme. La matière est commune à tous les corps: c'est le sujet de toutes les formes. Mais, si on leur

demande ce que c'est que ce sujet de toutes les formes, ils répondent fort sérieusement, que c'est ce qui n'est ni quoi, ni qu'est ce; *quod neque est quid, neque quantum, neque quale ec.* Quant à la forme, c'est l'acte de la matière, c'est ce qui la fait être quoi, et qu'est ce, qui constitue les corps en leur propre espèce, et les fait différer de tout autre corps.

V. M. Locke rejette aussi les formes substantielles de l'école.

M. Locke ne trouve pas moins absurde un tel sentiment. Voici comme il en parle l. 2. c. 31. §. 6. „ Si quelqu'un „ dit, que l'essence réelle et la constitution intérieure, d'où „ dépendent les propriétés de l'or, n'est pas la grosseur, la fi„ gure, et l'arrangement, ou la contexture de ses parties so„ lides, mais quelque autre chose qu'il nomme sa forme par„ ticulière; je me trouve plus éloigné d'avoir aucune idée de „ son essence réelle que je n'étois auparavant. Car j'ai en „ général une idée de figure, de grosseur, et de situation „ de parties solides, quoique je n' en aie aucune en parti„ culier de la figure, de la grosseur, ou de la liaison des „ parties, par où les qualités, dont je viens de parler, sont „ produites . . . . Mais, quand on me dit que son essence „ est quelque autre chose que la figure, la grosseur, la si„ tuation des parties solides de ce corps, quelque chose „ qu'on nomme *forme substantielle*, c'est de quoi j'avoue „ que je n'ai absolument aucune idée, excepté celle du son „ de ces deux syllabes, *forme*, ce qui est bien loin d'avoir „ une idée de son essence, ou constitution réelle. “ Ailleurs M. Locke met ces mêmes formes substantielles, les ames végétatives, les espèces intentionnelles des Péripatéticiens, l'Ame du monde des Platoniciens, la tendance des atômes vers le mouvement des Epicuriens, les véhicules aëriens et éthériens du Docteur More, au rang des mots qui ne signifient rien. Et en plusieurs endroits de son ouvrage, mais surtout l. 2. c. 8. il prouve au long, que toutes les qualités et les puissances, ou facultés des corps, dépendent entiérement de la grosseur, de la figure, de la liaison et du mouvement des particules solides, dont ils sont composés; de sorte que la différence naturelle des corps, ne procède que de la différente constitution intérieure de leurs parties. Et c' est ainsi qu'en ont pensé, non seulement tous les Modernes, après Descartes; mais aussi la plus part des anciens Philosophes, quoique privés des secours de la Physique expérimentale,

qui a été si bien cultivée dans ces derniers siècles, et qui a pleinement confirmé ce sentiment.

VI. Que la forme des corps n'est pas un Etre distingué réellement de la matière.

Il en est donc de la forme par rapport à la matière dans les différents corps naturels, ce que nous avons dit qu'il en est du mode par rapport à la substance. La forme n'est qu'une certaine disposition des particules intérieures et insensibles de la matière. Si nous considérons la matière précisément, selon ce qu'elle est en elle-même, je veux dire, comme une masse d'étendue solide, divisible en parties, nous concevons qu'on peut tirer de cette masse homogène des particules de différente grosseur et figure, qu'on peut les arranger en différente façon, et leur imprimer différents dégrés de mouvement; de sorte que de ces différentes combinaisons, il en resultera divers assemblages de matière très-différents entr'eux; et qui devant affecter nos sens de différente manière, nous paroîtront aussi revêtus de qualités très-différentes; et ce sont ces assemblages qu'on appelle corps naturels ou sensibles doués de matière et de forme. Or il est à remarquer, que cette différence de constitution intérieure, quoique accidentelle, par rapport à la matière en elle-même, est très-essentielle par rapport au composé, ou au corps naturel qui en résulte. Cette constitution intérieure est donc la forme, ou essence de chaque corps en particulier, qui le distingue de tout autre corps, et de laquelle découlent toutes ses propriétés et facultés. Cette forme n'a donc aucune existence, aucune réalité, qui lui soit propre, et qui soit distinguée de l'existence et de la réalité de la matière: ce n'est qu'une détermination, ou manière d'exister des parties, dont la matière est essentiellement composée. Ainsi, comme on peut considérer la matière, ou selon ce qu'elle est en elle-même, ou selon la matière, dont ses particules peuvent être figurées et arrangées, elle présente aussi à notre esprit deux idées différentes, qui répondent à ces deux divers états. L'une est plus générale, elle réprésente la matière en elle-même, et seulement comme capable de recevoir différents arrangements: l'autre est plus déterminée, elle réprésente la matière sous un certain arrangement, qui constitue un corps particulier. L'arrangement ou la forme de la matière n'est donc que la matière même, en tant que disposée d'une certaine façon: et si on veut par abstraction la distinguer de la matière, elle n'est qu'un rapport, une rélation locale de ses parties solides.

VII. Que les qualités des corps ne sont pas non plus des Etres distingués réellement de leur substance.

Il en est donc aussi de même des propriétés, qualités et facultés des corps, qui n'étant que des déterminations de la figure, de la grosseur, du mouvement et de la contexture des parties solides, dont ils sont composés, comme l'avoue M. Locke, ne peuvent non plus avoir aucune existence, ni aucune réalité qui leur soit propre, et qui soit distinguée de l'existence et de la réalité des parties solides, qui ont cette telle grosseur, cette telle figure, ce tel mouvement, cette telle liaison, par le moyen desquelles elles ont de certains rapports entr'elles, et avec d'autres corps. Toute qualité, ou faculté n'est donc réellement que la substance même, en tant qu'elle existe d'une telle manière déterminée, et considérée par abstraction, comme détachée de son sujet; ce n'est qu'un mode, ou un rapport des parties de cette substance, en qui l'on ne peut par conséquent concevoir une existence distincte de celle de la substance; puisque le mode ou la manière d'exister d'une chose, ne sauroit avoir son existence à part, distincte de l'existence de cette chose même. Ainsi, les différentes facultés, que le feu a d'échauffer, de bruler, de sécher, de fondre, de durcir ec. ne sont point des réalités distinguées des particules, dont le feu est composé: le feu échauffe, brule, séche, fond, durcit ec. par la grosseur, la figure, et le mouvement de ses particules; et ces facultés considérées par abstraction, ne sont que les différents rapports, qu'ont les particules du feu, aux particules des autres corps, comme d'une pierre, du bois, des metaux, de la cire, de la bouë ec., il en est autant des qualités, ou facultés de tous les autres corps, comme on pourroit le prouver par une infinité d'exemples; mais que nous nous dispenserons de rapporter, parce que tous les livres de Physique moderne en sont pleins.

C'est ici en effet le point fondamental, sur lequel roule toute la différence qu'il y a entre la Physique barbare des Arabes, qui explique tout, ou pour mieux dire, embrouille tout par toutes ces formalités, et entités réellement distinguées de leurs sujets; et la Physique polie des Académies de l'Europe, qui posant pour principe que les effets naturels ne dépendent que des affections mécaniques de la matière, c'est-à-dire, de la grosseur, de la figure, du mouvement, et de la liaison de ses parties, s'étudie à découvrir par des expériences fines et délicates, les loix de ce merveilleux mécanisme, dont la moindre connoissance est bien plus

capable de nous remplir l'esprit et le coeur d'une respectueuse admiration pour la sagesse de son Auteur, que ce cahos d'entités, où il est absolument impossible de rien comprendre.

SECTION SECONDE.

Démonstration: Que la matière est absolument incapable de penser.

Ce que nous venons de dire des idées de la substance, du mode, de la faculté en général, et l'application que nous en avons faite à la matière, fondée sur les principes de M. Locke, nous fournit contre cet Auteur une démonstration invincible, que la matière est absolument incapable de penser.

Si Dieu pouvoit donner à la matière la pensée, ou la faculté de penser, ce seroit ou en donnant aux parties solides de quelque amas de matière une telle grosseur, une telle figure, un tel mouvement, une telle liaison, qu'il en résultât la faculté de penser, et ensuite la pensée même; ou ce seroit en ajoutant à cet amas de matière, une faculté entiérement distinguée de l'arrangement de ses parties solides. Or est-il que l'un et l'autre est impossible dans les principes de M. Locke. Et premiérement il est impossible, qu'en arrangeant d'une certaine façon les parties solides d'un amas de matière, il en résulte la pensée, ou la faculté de penser. 1. Parce que ce seroit attribuer la pensée, la raison, et la connoissance à la simple *juxtaposition*, et *rélation* locale des parties de la matière; ce qui est de l'aveu de M. Locke, comme nous l'avons fait remarquer ci-dessus, la chose du monde la plus absurde. Et quand même M. Locke ne le diroit pas, il est evident d'un côté, que l'arrangement des parties de la matière ne consiste que dans un rapport de distance de ces parties les unes à l'égard des autres; et que ce rapport n'ajoute rien de réel à ces parties: d'un autre côté, il n'est pas moins évident, que la faculté de penser dans la matière seroit une perfection réelle ajoutée à la simple matière; donc cette faculté ne sauroit résulter d'un simple arrangement de ses parties, lequel n'étant qu'un rapport, n'ajoute rien de réel à la matière. 2. Si la faculté de penser pouvoit résulter d'un certain arrangement des parties

de la matière, il s'ensuivroit, que la réalité de la pensée seroit originairement contenue dans la matière, comme la rondeur, ou toute autre figure : puisqu'un simple arrangement des parties de la matière, exécuté par le moyen du mouvement, pourroit également produire l'une et l'autre. Or c'est ce que M. Locke nie formellement, et ce qui renverse le principe, sur lequel il appuye sa démonstration de l'immatérialité de Dieu ; que la matière avec le mouvement ne peut jamais produire la pensée.

Secondement, il n' est pas moins impossible, que Dieu ajoute à la matière une faculté, qui ne dépende point de la grosseur, de la figure, du mouvement, et de la liaison de ses parties. Car, comme nous venons de le voir, de l'aveu même de M. Locke, toute faculté de la matière dépend essentiellement de ces qualités, que nous venons de nommer, et que M. Locke appelle les qualités premières et originelles de la matière. Et certainement il faut reconnoître, que toute faculté de la matière dépend d' une certaine contexture, et qu'elle n'est qu'un mode, une détermination de ses qualités premières, ou il faut reconnoître que c'est un petit Etre accidentel inhérent à la matière : cela posé, je voudrois que les partisans de M. Locke répondissent à ces deux arguments. Toute faculté de la matière, selon M. Locke, dépend essentiellement de la grosseur, figure, mouvement, et liaison des parties solides de la matière : la faculté de penser, selon M. Locke, ne sauroit résulter d' aucun arrangement, d'aucune contexture des parties de la matière. Donc, selon M. Locke, la faculté de penser ne peut être une faculté de la matière. Voici l' autre argument. Toute faculté qu'on suppose être une réalité distinguée de celle de son sujet, est un accident péripatéticien : la faculté de penser ne pouvant, selon M. Locke, résulter de la grosseur, de la figure, du mouvement, de la liaison des parties solides d' un amas de matière, doit être une réalité distinguée de celle de cet amas, donc ce doit être un accident péripatéticien. Or est-il que, selon M. Locke, les formes substantielles, et les accidents péripatéticiens ne sont que des chimères absurdes et ridicules. Donc, selon M. Locke, la faculté de penser supposée dans la matière, doit être regardée, comme une chimère absurde et ridicule.

Autre Démonstration.

L'Etre de la pensée ne pouvant, comme on vient de le voir, de l'aveu de M. Locke, être tiré, comme la rondeur du sein de la matière, et produit par un certain arrangement de ses parties, il faut pour l'ajouter à la matière, que Dieu le produise par une vraie création. Car toute production d'une chose, qui n'est pas tirée d'un sujet préexistant, et qui n'est pas composée de parties, qui existassent déjà, est une vraie création. Voyez M. Locke, liv. 2. c. 26. Cela posé, il est bien aisé de prouver, que la réalité, que M. Locke suppose être la faculté de penser dans la matière, doit être une substance, et une substance immatérielle. Tout Etre, qui n'est point produit par un arrangement des parties de la matière, mais par une création proprement dite, doit avoir son existence et sa réalité propre entiérement distinguée de l'existence, et de la réalité de la matière, et de tout autre Etre. Or est-il que tout Etre, qui a son existence et sa réalité propre distinguée de celle de la matière, et de tout autre Etre, est une substance, et non un mode de la matière: donc, si l'être de la faculté de penser est produit par une véritable creation, et non par l'arrangement des particules de la matière, cet Etre a son existence et sa réalité propre distinguée entiérement de celle de la matière: c'est donc une substance entiérement distinguée de la matière, et par conséquent immatérielle.

TROISIEME PARTIE

Examen des sentiments de M. Locke sur la substance en général, et sur la matière et l'étendue en particulier.

SECTION PREMIERE

De l'idée de la Substance.

On ne peut donner atteinte à notre démonstration ; que la matière est absolument incapable de penser, qu'en se retranchant à dire avec M. Locke, que nous ne savons absolument ce que c'est que la substance ni en général, ni en particulier, et que nous ignorons de même la nature de la matière et de l'étendue ; ce qui renverse pourtant d'un seul coup tout ce que cet Auteur a établi ci-dessus pour fondement de sa démonstration ; que la matière ne peut être le premier Etre pensant. Cela fait voir de quelle importance il est de dissiper ces ténèbres d'ignorance, dans lesquelles M. Locke par un effet de son incomparable modestie, voudroit ici ensevelir l'esprit humain. Examinons donc ses raisonnements, et assurons à l'esprit, autant qu'il nous sera possible, la possession des connoissances, que Dieu a bien voulu lui accorder, et qu'il a revêtu d'un caractère si lumineux d'évidence et de clarté, qu'il n'y a que ceux, qui par un étrange renversement de leur raison, paroissent n'avoir d'autre but dans leurs études que l'ignorance et l'obscurité, qui puissent refuser de s'y rendre. Je commence par un fort long raisonnement de M. Locke, l. 2. c. 13, §. 18. ; je ne l'abrégerai pas, parce que je suis bien aise que le Lecteur puisse mettre sur le compte de M. Locke tout ce qu'il y trouvera de fort ou de foible.

I. Raisonnement de M. Locke pour prouver que nous n'avons aucune idée distincte de ce mot substance.

„ Je tâche de me délivrer, autant que je puis, de ces „ illusions que nous sommes sujets à nous faire à nous mêmes, en prenant des mots pour des choses. Il ne nous „ sert de rien de faire semblant de savoir ce que nous ne „ savons pas, en prononçant certains sons qui ne signifient „ rien de distinct et de positif. C'est battre l'air inutilement ; „ car des mots faits à plaisir ne changent point la nature

„ des choses, et ne peuvent devenir intelligibles, qu'en tant „ que ce sont des signes de quelque chose de positif, et „ qu'ils expriment des idées distinctes et déterminées. Je „ souhaiterois au reste que ceux qui appuyent si fort sur „ le son de ces trois syllabes *substance*, prissent la peine „ de considérer, si l'appliquant comme ils font, à Dieu, „ cet Etre infini et incompréhensible aux esprits finis, et „ aux corps, ils le prennent dans le même sens; et si ce „ mot emporte la même idée, lorsqu'on le donne à chacun „ de ces Etres si différents. S'ils disent qu'oui, je les prie „ de voir, s'il ne s'ensuivra point de-là, que Dieu, les „ esprits finis, et les corps participants en commun à la mê- „ me nature de substance, ne diffèrent autrement que par „ la différente modification de cette substance, comme un „ arbre et un caillou, qui étant corps dans le même sens, „ et participant également à la nature du corps, ne diffè- „ rent que dans la simple modification de cette matière com- „ mune dont ils sont composés, ce qui seroit un dogme „ bien difficile à digérer. S'ils disent qu'ils appliquent le mot „ de *substance* a Dieu, aux esprits finis, et à la matière „ en trois différentes significations, que lorsqu'on dit que „ Dieu est une substance, ce mot marque une certaine idée, „ qu'il en signifie une autre lorsqu'on le donne à l'Ame, „ et une troisième lorsqu'on le donne au corps: si, dis-je, „ le terme de substance a trois différentes idées absolument „ distinctes; ces Messieurs nous rendroient un grand servi- „ ce, s'ils vouloient prendre la peine de nous faire connoî- „ tre ces trois idées, ou du moins de leur donner trois noms „ distincts, afin de prévenir dans un sujet si important la „ confusion et les erreurs, que causera naturellement l'usa- „ ge d'un terme si ambigu, si on l'applique indifféremment „ et sans distinction à des choses si différentes; car à pei- „ ne a-t-il une seule signification claire et déterminée tant „ s'en faut, que dans l'usage ordinaire on soupçonne qu'il „ en renferme trois. Et d'ailleurs s'ils peuvent attribuer trois „ idées distinctes à la substance, qui peut empêcher qu'un „ autre lui en attribue une quatrième?

II. Réponse qu'on a une idée très-distincte de la substance en général.

Il paroit par tout ce long discours, que M. Locke a pris le mot de substance, non pour le signe d'une idée générale, qui réprésente un attribut commun à tous les Etres, qui est d'avoir chacun son existence propre distinguée de l'existence de tout autre Etre; mais plutôt pour le nom

d'une certaine sorte d'Etre, et d'une nature particulière. Que veut-il dire en effet par ces paroles, Dieu, les esprits finis, et les corps participants à une même nature de substance, s'il ne conçoit la substance, comme une masse commune, qui serve à former tout ce qu'il y a d'Etres concevables? Mais assurément l'équivoque est grossière. M. Locke n'avoit qu'à lire les Cartésiens, il auroit trouvé dans leurs livres, qu'on entend par le mot de substance tout ce qui a son existence propre. Ce mot ne peut donc avoir une signification plus claire et plus déterminée: et ces trois syllabes *substance* ainsi définies font évanouir tout ce grand appareil de raisonnements, que M. Locke étale ici avec tant de pompe. On demande, si en appliquant le mot de substance à Dieu, aux esprits finis, et aux corps, on le prend dans le même sens? Je réponds qu'oui: Dieu a son existence propre, les esprits finis et les corps ont leur existence propre, le nom de substance convient donc à Dieu, aux esprits finis, et aux corps dans le même sens. Et il ne s'ensuivra point de là, que Dieu, les esprits finis, et les corps participants à une même nature de substance, ne soient que des modifications de cette substance; car il n'y a point une telle nature de substance, il n'y a point, dis-je, de substance générale existante, dont toutes les substances particulières puissent être formées, comme il y à une matière homogène, dont les corps particuliers ne sont que de différents amas, et qui leur est commune à tous.

III. Le raisonnement de M. Locke sur la substance prouveroit qu'on n'a non plus aucune idée distincte de l'Etre en général.

Mais, pour mieux faire voir encore, combien est peu fondée l'objection de M. Locke, substituons dans son raisonnement le mot d'Etre au mot de substance; car parmi les Modernes qui rejettent les accidents péripatéticiens, le nom d'Etre et celui de substance sont parfaitement synonymes: quand on conçoit une chose qui existe, disent-ils, on a l'idée de la substance; quand on conçoit la manière dont cette chose existe, on a l'idée du mode, l'Etre est donc la substance, la manière d'Etre est le mode. Substituant donc dans l'objection de M. Locke le mot d'Etre à celui de substance; supposons un homme, qui après un long préambule sur les illusions qu'on se fait à soi même, en prenant les mots pour des choses, vienne enfin à conclure avec M. Locke par ces paroles. „ Au reste je voudrois bien que ceux, qui appu„ yent si fort sur le son de ces deux syllabes Etre, prissent „ la peine de considérer, si l'appliquant comme ils font,

„ (et M. Locke entr'autres) à Dieu, aux esprits finis et
„ aux corps, ils le prennent dans le même sens. S'ils di-
„ sent qu'oui, je les prie de considérer, s'il ne s'ensuivra
„ point de là, que Dieu, les esprits finis, et les corps par-
„ ticipants en commun à la même nature d'Etre, ne diffè-
„ rent point, que par la différente modification de cet Etre,
„ comme un arbre et un caillou, qui étant corps dans le mê-
„ me sens, et participant également à la nature du corps ne
„ diffèrent que dans la simple modification de cette matière
„ commune. S'ils disent, qu'ils appliquent le mot d'Etre à
„ Dieu, aux esprits finis et a la matière en trois différentes
„ significations, qu'ils expliquent ces trois idées, qu'ils atta-
„ chent au mot *Etre* d'une manière distincte, qu'ils leur
„ donnent de différents noms, et qu'ils pensent, que s'ils
„ peuvent attribuer à l'Etre trois idées distinctes, si quel-
„ que chose empêche qu'un autre ne lui en attribue une qua-
„ trième ". Si quelque homme s'avisoit de raisonner ainsi sérieusement sur le mot d'Etre, qui de l'aveu de tout le monde ne signifie qu'une idée générale, en laquelle conviennent toutes les choses qui existent, par cela-même qu'elles existent, ou qu'elles sont hors du néant, qu'en penseroit-on? trouveroit-on de quoi se convaincre par un tel raisonnement, qu'on n'a aucune idée de l'Etre en général? Et cependant ce raisonnement en quoi diffère-t-il de celui, que vient de proposer M. Locke sur le mot de substance, pour obscurcir l'idée générale, que nous en avons, et qui de l'aveu de tous les Philosophes modernes ne signifie que la propriété, qu'a essentiellement tout Etre d'avoir son existence propre. Mais passons au chap. 23. où M. Locke traite à fond de l'idée de la substance en général, et de celle de l'Esprit et du corps en particulier.

IV. La substance est, selon M.Locke, le sujet inconnu des qualités d'une chose.

Monsieur Locke explique d'abord ce que c'est que l'idée de la substance, et comment on la forme. L'Esprit, dit-il, remarquant que des idées simples, qu'il acquiert par voie de sensation, ou de réflexion; plusieurs vont constamment ensemble, il les regarde comme appartenantes à un seul sujet, et ne pouvant concevoir, que ces idées simples subsistent par elles-mêmes, il imagine un sujet qui les soutienne, et où elles subsistent, et c'est ce sujet qu'on appelle *substance*. De sorte, qu'on n'a point d'autre notion de la substance en général, que de je ne sais quel sujet tout-à fait inconnu, et qu'on suppose être le soutien des qualités des corps. „ En

„ effet, ajoute-t-il, qu'on demande à quelqu'un ce que c'est „ que le sujet, dans lequel la couleur ou le poids existent, „ il n'aura autre chose à dire, sinon que ce sont des par- „ ties solides et étendues. Mais, si on lui demande ce que „ c' est que la chose dans laquelle la solidité, et l' étendue „ sont inhérentes? il ne sera pas moins en peine que l'In- „ dien, qui ayant dit que la terre étoit soutenue par un grand „ Elephant, et l' Elephant par une grande tortue, répondit „ à ceux qui lui demandèrent ce qui soutenoit la tortue, que „ c' étoit quelque chose, un je-ne sais quoi, qu' il ne con- „ noissoit pas.

V. Obscurité, et fausseté d' une telle notion de la substance.

L' explication que M. Locke donne ici de la substance en général, est tout-à-fait conforme à celle des Péripatéticiens, qui réalisant les abstractions de leur esprit, s'imaginent que les qualités d'une chose, comme la rondeur, la dureté, le poids d' un boulet de canon, sont réellement distinguées de ce boulet; et qui voyant ensuite que ces qualités ne peuvent naturellement subsister par elles-mêmes; s'imaginent, que dans un boulet de canon il y a un certain sujet occulte qui les soutient, et dans lequel ces qualités sont inhérentes. Mais le fait est, qu' une telle idée de la substance est tout-à-fait chimérique: les qualités d' une chose sont réellement cette chose-même, en tant qu'elle existe d' une certaine manière: elles sont des manières d'Etre, ou des déterminations de son existence, ainsi qu'il a été prouvé ci-dessus; et la substance est cette chose simplement considérée en elle-même. Si on demande donc à quelqu' un, quel est le sujet dans lequel la couleur et le poids existent? il répondra avec raison, que ce sont des parties solides et étendues; parce que ces parties peuvent être d'une densité, d' une grosseur, et dans une disposition telle qu'il la faut, pour réfléchir l'espèce de rayons capables de produire un tel sentiment de couleur: il en est de même du poids: un corps a plus ou moins de poids, selon qu'il a plus ou moins de parties, parce que chaque partie est également poussée vers le centre par la cause générale de la gravité: mais, si on lui demande ensuite *ce que c' est que la chose, dans laquelle la solidité et l'étendue sont inhérentes?* il doivra répondre, que la solidité est une propriété, une manière d'Etre, une détermination de l'étendue, car la solidité ne peut non plus être par elle-même que la figure: mais, que l'étendue n'a besoin d'aucun sujet qui la soutienne, et qu'au contraire elle est elle-même

le sujet de la solidité, de la figure, de la couleur, du poids ec. En effet nous concevons que l'étendue peut exister par elle-même, ou avoir son existence, et sa réalité qui soit propre; l'idée donc de l'étendue, c'est l'idée d'une chose qui subsiste par elle-même, c'est l'idée d'une substance. Je fais voir dans la quatrième partie de cet ouvrage, comment la solidité est une manière d'Etre, ou une propriété inseparable de l'étendue, démontrant par les propres principes de M. Locke la connexion nécessaire qu'il y a entre l'idée de l'étendue, et celle de la solidité; j'y fais voir aussi, comment toutes les autres propriétés de la matière naissent de cette même étendue; l'entendue est donc cette chose, ce je ne sais quoi, ce sujet qui est le soutien de toutes les qualités qu'on observe dans les corps, c'est l'essence, et la substance-même de la matière.

VI. Autre raisonnement de M. Locke pour obscurcir l'idée claire de la substance, tiré de quelques façons de parler populaires.

„ Nous devons remarquer, poursuit M. Locke, que „ nos idées complexes des substances, outre toutes les idées „ simples, dont elles sont composées, emportent toujours „ une idée confuse de quelque chose à quoi elles appartiennent, et dans quoi elles subsistent. C'est pour cela, que „ lorsque nous parlons de quelque espèce de substance, nous „ disons que c'est une chose qui a telles ou telles qualités; „ comme, que le corps est une chose étendue, figurée, et „ capable de mouvement, que l'esprit est une chose capable de penser. Ces façons de parler, et autres semblables, „ donnent à entendre que la substance est toujours supposée, comme quelque chose de distinct de l'étendue, de la „ figure, de la solidité, du mouvement, de la pensée, et „ des autres idées qu'on peut observer, quoique nous ne „ sachions ce que c'est.

VII. Réponse.

Je réponds, que ces façons de parler ne peuvent donner à entendre, que la substance du corps soit quelque chose de distinct de l'étendue, et qui en soit le sujet, ou le soutien, qu'à ceux qui ne sachant pas profiter de l'avis, que nous donne ci-dessus M. Locke, se font illusion à eux-mêmes, en prenant des mots pour des choses. Cette illusion est plus commune qu'on ne sauroit le croire. Un Professeur d'une célèbre Université d'Italie, et qui passe dans le public pour un assez habile homme, vouloit un jour me convaincre sur une semblable façon de parler, que la substance de quelque corps que ce soit, comme d'une montagne, dois être quelque chose de distinct de cette étendue, et qui en

soit le soutien. Examinez, me disoit-il, subtilement cette expression, *l'étendue d'une montagne*, elle vous fera connoitre, qu'autre chose est la montagne qui a cette étendue, autre chose l' étendue, qui est inhérente à la montagne. L' une est le sujet de l' autre, la montagne est le sujet de l'étendue, l'étendue n'est donc pas la substance même de la montagne. Je lui répondis, qu' en examinant aussi subtilement ces autres façons de parler, *le mois de Janvier*, *la saison de l'hiver*, *la Ville de Rome ec.*, on auroit trouvé, que comme l'étendue de la montagne doit être différente de la montagne, le mois de Janvier doit aussi être différent de Janvier, la saison de l' hiver différente de l'hiver, la Ville de Rome différente de Rome. Car, si cette façon de parler, l' étendue de la montagne prouve, qu' entre l' etendue, et la montagne il y ait une opposition rélative, ou un rapport de sujet et de mode; ces façons de parler, le mois de Janvier, la Ville de Rome ec. doivent prouver par la même raison, qu' entre le mois et Janvier, entre la Ville et Rome, il y ait aussi une semblable rélation: de sorte que Janvier soit le sujet du mois, l'hiver le sujet de la saison, Rome le sujet de la Ville, comme la montagne est le sujet de l' étendue; et de même que l'étendue est une chose qui appartient à la montagne, comme à une autre chose distincte; ainsi le mois sera une chose appartenante a Janvier, comme à une autre chose distincte ec. Cette comparaison suffit pour faire sentir le ridicule d' une telle objection, et qu' il est indigne d' un Philosophe de soumettre ses idées aux loix, ou pour mieux dire, aux abus, et aux imperfections du langage. Mais, pour faire voir qu'il y a dans ces expressions un sens juste, qui a échappé à la subtilité de ces Messieurs; je remarquerai en passant, que quand on dit par ex., voyez-vous l' étendue de cette montagne? ce lac a tant de lieues d'étendue en longueur et en largeur ec., on ne prétend point parler de l' étendue de la montagne, et du lac, selon ce qu' elle est en elle-même, et selon qu'elle est modifiée pour faire une montagne et un lac; mais seulement de la grandeur mesurable de cette montagne et de ce lac, en tant qu'on les compare ou expressément, ou tacitement avec une autre grandeur ou mesure, selon laquelle on juge, qu' une chose est grande ou petite; car les Philosophes savent qu' il n' y a point de grandeur absolue, mait seulement par rapport. Ainsi dans ces sortes d'expressions, il y a toujours une com-

paraison ou tacite, ou expresse; et assurément quand un homme dit à un autre, voyez-vous l'étendue de cette montagne? peut on penser qu'il ait dans l'esprit le sens que l'on voudroit donner à ces paroles, et qu'il veuille dire à son compagnon, que l'étendue de la montagne qu'il voit, n'est pas la substance de la montagne, mais un mode inhérent à cette substance, qui doit être par conséquent quelque chose de distinct de cette étendue? N'est-il pas au contraire évident, que cet homme ne veut dire autre chose à son camarade, sinon, voyez-vous combien cette montagne est grande, par rapport à ce que les montagnes sont ordinairement? Mais, quand on dit, que le corps est une chose étendue; le mot de *chose* ne signifie point, dans cette façon de parler, une substance qui soit le sujet de l'étendue, mais il signifie seulement l'idée de l'Etre en général, qu'on détermine dans le corps par ce qu'il y a de plus essentiel au corps, qui est l'étendue; ainsi selon les régles de la grammaire, on fait un substantif de l'Etre général, et un adjectif de ce qui le détermine; mais tout cela n'est appuyé que sur des abstractions de l'esprit; et un Philosophe, qui va puiser des raisons dans ces façons de parler, avant que de les avoir déterminées à une signification précise et distincte, se fait illusion à lui meme, et ne fait que battre l'air inutilement.

Quant aux substances particulières, M. Locke prétend que l'idée que nous en avons, n'est qu'une idée complexe des idées simples de leurs qualités et de leurs puissances, que nous acquérons par l'observation. Il y a du vrai et du faux dans ce sentiment. Il est vrai, que nous ne connoissons distinctement les corps particuliers, que par l'assemblage des qualités que nos sens y découvrent; mais il est faux que l'idée que nous avons de leur substance, soit l'idée complexe de cet assemblage de qualités. La substance de tous les corps, c'est l'étendue solide; c'est elle qui a son existence propre en chaque corps, ou pour mieux dire, c'est elle qui fait que chaque corps ait sa propre existence distinguée de l'existence de toute autre chose; la manière dont cette étendue solide existe, ou est modifiée, c'est ce qu'il y a de different dans les differents corps: autre est la figure, la grosseur, le mouvement, la liaison, la contexture des particules qui composent l'eau, autre de celles qui composent le feu ec. Cette constitution intérieure des parties solides et étendues, et qui n'est qu'une manière, ou une détermination de leur

VII. Des Substances particulières.

éxistence, c' est ce qu' on appelle la forme ou l' essence de chaque corps ; ainsi tous les corps conviennent par la matière, et par la substance; et ils ne diffèrent que par la forme ou l' essence. Nous avons donc une idée très-claire de la substance, qui est commune à tous les corps; mais il faut avouer que nous ne connoissons que très-imparfaitement leur constitution intérieure, ou leur essence; et ce n'est que par les qualités que nous y observons, que nous pouvons distinguer les corps les uns des autres, et former quelque foible conjecture sur cette constitution intérieure, dont ces qualités dépendent.

SECTION SECONDE.

Examen de la comparaison, que fait M. Locke, entre la substance de l' esprit, et celle du corps.

Pour mieux prouver encore que *nous n' avons aucune idée de la substance de la matière*, M. Locke compare en ce chapitre la substance de l' esprit avec celle du corps, et prétend faire voir, *que l'une et l'autre sont également éloignées de nos conceptions*. Premiérement il établit quelles sont les idées originales particulières au corps et à l'esprit: il parle ensuite des idées qui leur sont communes, et sur tout de la mobilité: enfin il revient aux idées originales de l'une et de l'autre substance, pour prouver que nous ne savons absolument, ni ce que c' est que l' esprit, ni ce que c'est que le corps. Pour éviter cette interruption dans l'examen des idées originales particulières aux corps et à l'esprit, et procéder avec le plus d'ordre qu'il est possible; je commencerai par examiner, s'il est vrai que l'idée de la mobilité est commune à l'esprit et au corps. Cette question entre tout naturellement dans notre sujet, qui est de démontrer l'immatérialité de l'Ame; et faire voir qu' elle n' a rien de commun avec ce qu' on appelle corps, étendue, ou matière.

§. I.

Que la mobilité ne peut convenir à l'esprit.

I. Première preuve de M. Locke : que les esprits peuvent changer de distance par rapport à quelque autre Etre considéré en repos.

Les idées que M. Locke prétend être communes aux esprits et aux corps, sont celles d'existence, de durée, et de mobilité. Quant aux idées d'existence et de durée, on ne peut nier qu'elles ne conviennent également à l'esprit et au corps; et cela fait voir que M. Locke n'entendoit pas trop bien ce qu'il écrivoit ci dessus chap. 23. §. 19. ec. sur la prétendue illusion de ceux, qui attribuent le mot de substance aux esprits et aux corps dans le même sens; car le mot de substance ne signifiant qu'une existence propre distinguée de l'existence de toute autre chose; il s'ensuit que si l'idée d'existence, et de durée convient également aux esprits et aux corps, l'idée de *substance* leur doit aussi être commune, et que ces trois sillabes, *substance*, peuvent leur être attribuées dans le même sens. Mais, pour ce qui est de la mobilité, c'est en vain que M. Locke prétend, qu'on ne doit pas trouver étrange qu'il l'attribue à l'esprit: ses raisons pour le prouver ne sont rien moins que concluantes. „ Comme je ne connois, dit-il, le mouvement, que sous l'idée d'un changement de distance, par rapport à d'autres Etres, qui sont „ considérés en repos; et que je trouve que les esprits non „ plus que les corps, ne sauroient opérer qu'où ils sont; et „ que les esprits opèrent en divers tems dans différents lieux; „ je ne puis qu'attribuer le changement de place à tous les „ esprits finis; car je ne parle point ici de l'Esprit infini. „ En effet mon esprit étant un Etre réel aussi bien que mon „ corps, il est certainement aussi capable que le corps même, de changer de distance par rapport à quelque corps, „ ou quelque autre Etre que ce soit, et par conséquent il „ est capable de mouvement; de sorte que, si un Mathématicien peut considérer une certaine distance, ou un changement de distance entre deux points, qui que ce soit „ peut concevoir sans doute une distance, ou un changement de distance entre deux esprits, et concevoir par ce „ moyen leur mouvement, l'approche ou l'eloignement de „ l'un à l'égard de l'autre.

II. Réponse : les esprits n'occupant point de place, ils ne peuvent en changer.

Deux Etres ne peuvent point changer de distance, si l'un ou l' autre ne change de place, et ce n' est qu' en changeant de place, qu'un Etre change de distance, par rapport à un autre Etre considéré en repos. C est donc précisément sous l' idée d' un changement de place, que l' on conçoit le mouvement. Or il est bien évident, que rien ne peut changer de place, que ce qui occupe une place ; il n'y a donc que ce qui occupe une place, qui soit capable de mouvement. Il s'agit donc de savoir, si l' esprit occupe une place, ce seul point décidé, termine toute la question. Si l'esprit occupe une place, il est certain que l' esprit est capable de mouvement ; si l'esprit n'occupe point de place, il est clair que l'idée de l'esprit, et celle du mouvement sont incompatibles ; l'esprit n'occupant point de place, il ne peut en changer ; ne pouvant en changer, il ne peut être en mouvement.

Je conviens sans peine avec M. Locke, que l'esprit est un Etre aussi réel que le corps : car, quoique nous ne connoissons pas si clairement la nature de l' esprit, que celle du corps ; cependant le sentiment intérieur que nous avons de notre pensée, est plus que suffisant pour nous convaincre, que l'Etre de la pensée est une chose qui n'est pas moins réelle que l étendue. Or en considérant la pensée en elle-même, et non selon ses différents rapports aux differents objets qui la terminent, de ce que M. Locke soutient quelque part qu'il est essentiel à tout Etre pensant de se sentir, j'en pouvois conclure avec assez de probabilité contre lui-même, que la pensée est le fond même de la substance de l'esprit, puisque l'esprit ne sent rien en lui-même de plus intime que la pensée. Mais que la pensée ne soit qu'un mode de l' esprit, il sera toujours vrai de dire, que comme la réalité du mode, n'est point distinguée de celle de son sujet, ainsi la réalité, que nous concevons dans la pensée, doit être la réalité même de l'esprit. On ne peut donc concevoir l'esprit que comme l'Etre ou la réalité de la pensée. Cela posé, pour savoir si l'esprit peut occuper une place, il n'y a qu'à examiner, si la pensée peut elle-même occuper une place ; de sorte que, si nous trouvons que l'idée d'occuper un lieu ne s'accorde pas avec la pensée, nous ne devons pas craindre d'assurer, que cette même idée ne s'accorde pas avec la nature de l'esprit, qui n'est que l'Etre de la pensée. Si quelqu' un vouloit donc tenir l' affirmative, je le

prierois de faire attention, qu'on peut en premier lieu concevoir la pensée, quoiqu'on écarte de son esprit toute idée d'étendue : or comment pourroit-on en écartant toute idée d'étendue, concevoir encore la pensée, si la pensée étoit une chose étendue? qu'on peut en second lieu tourner dans son esprit de mille façons différentes l'idée de l'étendue, sans pouvoir jamais cependant y rien connoître de semblable à la pensée; qu'enfin, comme l'on ne peut rien concevoir sous l'idée d'une chose étendue, sans y concevoir quelque longueur, quelque largeur, quelque profondeur, et quelque figure; il faudroit aussi concevoir ces choses dans la pensée, si on la concevoit comme étendue; de sorte que l'on pourroit demander avec raison à un homme de ce sentiment, de combien ses pensées sont plus longues ou plus larges les unes que les autres, s'il en a d'ovales, de rondes et de quarrées; ce qui est le comble de l'extravagance, et qui fait voir que rien n'est plus absurde, que de prétendre concevoir la pensée sous l'idée d'une chose étendue. On ne peut donc concevoir, que l'Etre de la pensée ou l'esprit occupe une place; il ne peut donc en changer; il est donc incapable de mouvement.

III. Autre argument de M. Locke, tiré de la présence, et des opérations de l'ame en son corps.

„ Chacun sent en lui-même, poursuit M. Locke, que „ son ame peut penser, vouloir, et opérer sur son corps, „ dans le lieu où il est; mais qu'elle ne sauroit opérer sur „ un corps, ou dans un lieu qui seroit à cent lieues d'el- „ le; ainsi personne ne peut s'imaginer, que tandis qu'il „ est à Paris, son ame puisse penser ou remuer un corps „ à Montpellier, et ne pas voir que son ame étant unie à „ son corps, elle change continuellement de place, durant „ tout le chemin qu'il fait de Paris à Montpellier, de mê- „ me que le carrosse ou le cheval qui le porte. D'où l'on „ peut surement conclure à mon avis, que son âme est en „ mouvement pendant tout ce tems-là. Que si l'on fait dif- „ ficulté de reconnoître, que cet exemple nous donne une „ idée assez claire du mouvement de l'ame; on n'a, je pen- „ se, qu'à réfléchir sur sa séparation d'avec le corps par la „ mort, pour être convaincu de ce mouvement: car consi- „ dérer l'ame comme sortant du corps, sans avoir aucune „ idée de son mouvement, c'est ce me semble une chose „ absolument impossible.

IV. Réponse: quelle est la présence et l'opération de l'ame en son corps.

C'est une chose absolument impossible de concevoir, qu'une pensée, ou une volonté puissent être placées dans

un lieu ; car pour cela il faudroit concevoir la pensée, et la volonté sous l'idée d' une chose étendue, et commensurable à une place, ce que chacun sent en lui-même être absolument inconcevable. Quand on dit donc que l'ame peut penser, et remuer son corps dans le lieu où il est, mais non ailleurs ; ces façons de parler ont besoin d' explication pour être intelligibles : et premiérement, quand on dit que l' ame peut opérer sur son corps, et le remuer dans le lieu où il est ; il faut distinguer dans cette opération ce qui se passe dans le corps : dans l' ame il n' y a qu' une volonté, ou un désir que son corps soit remué ; et ce désir est suivi d' un mouvement dans le corps, ensuite des loix d'union de l'ame et du corps ; on peut donc dire que l'ame remue son corps dans le lieu où il est ; parce que le mouvement du corps ne peut commencer que dans le lieu où il est ; mais l'acte, par lequel l' ame veut le mouvement de son corps, et qui en est la cause occasionelle, cet acte ne peut être placé en aucun lieu, parce qu' il n' occupe aucune étendue. Mais l' ame ne pense-t-elle pas, et ne veut-elle pas dans son propre corps ? C'est cette façon de parler, que je dois expliquer en second lieu. Je dis donc que ces expressions ; l'ame est dans le corps, elle sort du corps, ne signifient autre chose, si non que l'ame est unie au corps, qu' elle pense dépendemment de cette union, et qu'après un certain tems, elle n'est plus unie au corps. Or cette union n'a rien de semblable aux préjugés grossiers du vulgaire, qui s' imagine que l' ame entre dans le corps, et s'y répand, comme le vin entre dans une bouteille, qu' elle y demeure enfermée, comme un ressort dans une montre, qui la fait mouvoir, et qu'elle en sorte, comme le souffle sort des poumons par la respiration. Il est même étonnant, que M. Locke ait donné dans des imaginations si absurdes. L'ame est unie au corps par un rapport réciproque de pensées et de mouvemens. Certains mouvements du corps sont causes occasionelles de certaines pensées, dont Dieu affecte l'ame, et réciproquement les pensées sont causes occasionelles des mouvements, que Dieu produit dans le corps. Mais de là il ne s'ensuit pas, que l'ame soit placée dans le corps, comme le cerveau dans le crane, ou qu' elle soit dans le lieu où est le corps : et si l' usage permet qu'on se serve de telles expressions, on doit se souvenir, que ce sont des expressions figurées, absolument inintelligibles, si l' on prétend les prendre à la lettre, et qui

ne peuvent recevoir d' autre sens intelligible que celui-ci, l'ame pense ensuite des mouvements d'un corps, qui est maintenant à Paris, et qui se transporte à Montpellier. C'est donc une illusion bien grossière de s'imaginer que l'ame change de place avec le corps, parce qu'elle est unie au corps. Une telle conséquence auroit lieu, si l'ame étoit unie au corps, comme le ressort à la montre; mais puisqu' un tel sens du mot d' union de l'ame, et du corps est un sens absurde, et que ce mot ne signifie qu'un rapport réciproque de pensées, et de mouvements, il est évident qu' une telle conclusion n'est fondée que sur une misérable équivoque, et pour en sentir le ridicule, il n'y a qu'à mettre la définition à la place du défini. Entre l'ame et le corps il y a un rapport réciproque de pensées et de mouvements; donc l'ame change de place avec le corps. Qu'on voie, si l'on peut découvrir la moindre apparence de liaison entre une telle conséquence, et la proposition qui la précède, et qui lui sert d'antecédent? Quant à la séparation de l'ame d'avec le corps, qui est l'exemple, sur lequel M. Locke appuie si fort; cet Auteur a-t-il pu penser que l'ame sorte du corps par un mouvement local, comme un homme sort de sa chambre et de son carrosse? peut-on avoir une telle idée de la séparation de l'ame d'avec le corps, à moins qu'on ne conçoive l'ame, c'est à dire l'Etre de la pensée; car nous n'avons d'autre idée de l'ame, à moins, dis-je, qu'on ne conçoive l'Etre de la pensée sous l'idée d'une chose étendue et matérielle, qui remplit sa place et qui lui est commensurable: ce qui est absolument impossible et inconcevable. L'ame ne sort donc du corps qu'en ce sens, que leur rapport réciproque de pensées et de mouvements, et par conséquent leur union vient à cesser. Quand la circulation du sang vient à manquer, que les esprits animaux ne peuvent plus s'en séparer, que les fibres perdent leur oscillation et se roidissent; alors ce qui étoit la cause occasionelle des pensées de l'ame, et ce qui étoit nécessaire pour communiquer au corps le mouvement ensuite des pensées de l'ame se trouve détruit; le rapport réciproque, c'est à dire l'union de l'ame et du corps cesse, l'ame n'est plus unie au corps; elle change d'état, mais elle ne change pas de place.

V. Troisième argument de M. Locke.

„ Si l'on dit que l'ame ne sauroit changer de lieu, par- „ ce qu'elle n'en occupe aucun, les esprits n'étant pas *in* „ *loco sed ubi*; je ne crois pas que bien des gens fassent

„ maintenant beaucoup de fond sur cette façon de parler, „ dans un siècle ou l' on n' est pas fort disposé à admirer „ des sens frivoles, ou à se laisser tromper par ces sortes „ d'expressions inintelligibles. Mais, si quelqu'un s'imagine „ que cette distinction peut recevoir un sens raisonnable, et „ qu'on peut l'appliquer à notre question; je le prie de l'ex- „ primer en françois intelligible; et d'en tirer après cela une „ raison qui montre que les esprits immatériels ne sont pas „ capables de mouvement. On ne peut à la vérité attribuer „ de mouvement à Dieu, non pas parce qu'il est un Esprit „ immatériel, mais parce qu'il est un Esprit infini.

VI. Réponse. Il est assez naturel de penser que ceux, qui prétendent que les Esprits ne sont pas *in loco, sed ubi*, font une distinction qu'ils n' entendent pas eux-mêmes. Mais ceux qui sans distinction assurent positivement que l Esprit, c' est à dire l'Etre de la pensée ne peut occuper aucune place, parce que rien ne peut occuper une place que ce qui remplit cette place, et qui a une étendue égale à celle de la place qu'il occupe, et que dans l'Etre de la pensée il est impossible de concevoir aucune étendue; ceux là, dis je, entendent parfaitement ce qu'ils disent, et ils peuvent le prouver d'une manière très-intelligible en latin, en françois, en italien, et en quelque langue que ce soit: ceux au contraire qui faisant fond sur certaines façons de parler populaires, croient que l'ame est placée dans le corps, tout de même que le corps est placé dans un carrosse, qu' elle promène aussi bien que le corps de Paris à Montpellier, qu'en se séparant du corps elle en sort par un mouvement local, comme une liqueur spiritueuse qui s'évente, et sort du vase où elle étoit renfermée; je ne sais s' ils peuvent se persuader de comprendre le sens de ces façons de parler, en les prenant non dans un sens figuré, mais au pied de la lettre. Pour peu d'attention qu' ils voulussent y apporter, et quelque légère réflexion, qu'ils prissent la peine de faire sur l'impossibilité qu' il y a de concevoir la pensée sous l' idée d' une chose étendue, commensurable à un lieu; ils se convaincroient aisément qu'ils se sont laissé tromper par des expressions aussi inintelligibles, que le peut être la distinction du *non in loco, sed ubi*.

VII. Contradiction de M. Locke au sujet des idées qu'il fait communes à l'esprit et au corps. Je crois avoir suffisamment démontré que l' idée de la mobilité n'est pas commune à l esprit et au corps. Mais que pensera t-on du système de M. Locke, et de la liaison de

ses principes, si je fais voir que M. Locke qui emploie ici toute sa subtilité, pour prouver que non seulement l'idée de l'existence et de la durée, mais aussi celle de la mobilité est commune à l'esprit et au corps, se sert en un autre endroit de cette même subtilité, pour ravir à l'esprit non seulement l'idée d'occuper un espace, et par conséquent celle de la mobilité, mais aussi l'idée de la succession et de la durée telle qu'elle convient au corps? Cet endroit est le chap. 9. du livre 2., où il pose pour maxime que „ les idées „ qui viennent par voie de sensation, sont souvent altérées „ par le jugement dans l'esprit des personnes faites sans „ qu'elles s'en aperçoivent „; selon cette maxime il prétend, qu'en jettant les yeux sur un globe, on a d'abord par voie de sensation l'idée ou la perception d'un cercle plat, mais qu'ensuite le jugement forme l'idée ou la perception d'un convexe, et la substitue à celle du cercle plat, sans que l'ame s'aperçoive de cette première idée de sensation, et de la formation de celle que le jugement lui substitue, parce que tout cela se fait en un instant. Nous avons fait voir ailleurs à combien de contradictions un tel sentiment engage M. Locke; mais nous ne remarquerons ici que ce qu'il ajoute pour ôter la surprise que cette doctrine pourroit causer: „ Nous „ ne devons pas être surpris, dit-il, que nous fassions si „ peu de réflexion à des choses qui nous frappent d'une „ manière si intime, si nous considérons combien les actions „ de l'ame sont subites; car on peut dire, que comme on „ croit qu'elle n'occupe aucun espace, et qu'elle n'a point „ d'étendue, il semble aussi que ses actions n'ont besoin „ d'aucun intervalle de tems pour être produites, et qu'un „ instant en renferme plusieurs „. M. Locke pose ici l'opinion commune, où l'on est que l'ame n'occupe aucun espace, et qu'elle n'a point d'étendue (deux choses que M. Locke joint ensemble, parce que en effet elles sont inséparables) pour fondement de la conséquence qu'il en tire, et qui fait à son sujet que les actions de l'ame n'ont point besoin d'intervalle de tems, et qu'elles sont si subites qu'un instant en renferme plusieurs. Premiérement je voudrois qu'un partisan de M. Locke m'expliquât, quelle connexion il y a entre ces deux propositions: l'ame n'occupe aucun espace; et celle-ci, les actions de l'ame n'ont besoin d'aucun intervalle de tems; et à quelle règle de Logique et de bon sens on peut rapporter un tel raisonnement: l'ame n'occupe

aucun espace ; donc ses actions n' ont besoin d' aucun intervalle de tems. „ En second lieu, si un instant est, comme „ le définit M. Locke, l.2. ch. 14. §. 10., cette portion de „ durée qui n'occupe justement que le tems auquel une seule „ idée est dans notre esprit, sans qu'une autre lui succède „ je demande comme il se peut faire, qu' un seul instant renferme une succession d'idées, premiérement celle de la sensation, ensuite celle du jugement? Mais, me dira-t-on, tout ce que M. Locke dit de la rapidité, avec laquelle les actions de l'ame se succèdent, ne doit s' entendre que par rapport aux actions du corps, puisqu'il ajoute immediatement après ce que je viens de rapporter: *Mais je dis ceci par rapport aux actions du corps*. M. Locke veut donc dire en cet endroit, que les actions de l'ame sont incomparablement plus subites que celles du corps. Mais qu'on revienne au chap. 14., on y trouvera, que les mouvements du corps sont souvent si rapides, qu'ils surpassent de beaucoup la vitesse avec laquelle nos idées se peuvent succéder; „ lorsqu'un „ corps se meut en rond, dit-il §. 8., en moins de tems „ qu'il n'en faut à nos idées pour pouvoir se succéder dans „ notre esprit les unes aux autres, il ne paroît pas être en „ mouvement, mais semble être un cercle parfait ec.; et „ §. 9. quoique nos idées se suivent peut-être quelque fois „ un peu plus vite, et quelque fois un peu plus lentement; „ elles vont pourtant à mon avis presque toujours du mê„ me train dans un homme éveillé, et il me semble même „ que la vitesse et la lenteur de cette succession d' idées, „ ont certaines bornes qu'elles ne sauroient passer. §. 10. Je „ fonde la raison de cette conjecture sur ce que j' observe, „ que nous ne saurions apercevoir de la succession dans les „ impressions qui se font sur nos sens, que lorsqu'elles se „ font dans un certain dégré de vitesse ou de lenteur; si, „ par exemple, l'impression est extremement prompte, nous „ n'y sentons aucune succession, dans les cas mêmes où il „ est évident qu'il y a une succession réelle. Qu'un boulet „ de canon passe au travers d'une chambre, et que dans son „ chemin il emporte quelque membre du corps d'un hom„ me, c'est une chose aussi évidente qu' aucune demonstra„ tion puisse l'être, que le boulet doit percer successivement „ les deux côtés opposes de la chambre. Il n'est pas moins „ certain qu' il doit toucher une certaine partie de la chair „ avant l'autre, et ainsi de suite; et cependant je ne pense

„ pas, qu'aucun de ceux qui ont jamais senti ou entendu un „ tel coup de canon qui ait percé deux murailles éloignées „ l'une de l'autre, ait pu observer de la succession dans la „ douleur ou dans le son d'un coup si prompt „. Et de là M. Locke conclut que „ Cette portion de durée, où nous ne „ remarquons aucune succession, c'est ce que nous appel„ lons un instant, qui est une portion de durée qui n'occu„ pe justement que le tems auquel une seule idée est dans „ notre esprit, sans qu'une autre lui succède „. Mais de tout cela ne s'ensuit-il pas évidemment, que bien loin, qu'on puisse dire que les actions de l'ame sont si subites par rapport à celles du corps, qu'un seul instant en renferme plusieurs, qu'au contraire l'on doit dire, que les actions du corps sont souvent si subites par rapport à celles de l'ame, qu'un seul instant en renferme plusieurs; tout le tems qu'un boulet de canon met à percer une muraille, à parcourir la chambre, et à percer une autre muraille, n'est qu'une portion de durée, qui n'occupe justement que le tems qu'une seule idée est dans notre esprit; c'est donc un seul instant, et cet instant, comme l'on voit, renferme plusieurs actions. Mais quoiqu'il en soit de ces contradictions de M. Locke, il me suffit de remarquer, qu'on ne peut soutenir; que les actions de l'ame se suivent l'une l'autre sans intervalle de tems, sans ôter à l'esprit l'idée d'une durée successive, telle que nous la concevons dans les Esprits et dans les corps, et c'est attribuer à l Esprit un attribut, que M. Locke ose bien nier à l'éternité de Dieu contre la lumière de la raison et le sentiment de tous les Théologiens.

VIII. Idée de l'impénétrabilité attribuée par M. Locke aux Esprits les uns par rapport aux autres. Absurdes conséquences d'un tel sentiment.

Un autre embarras dans lequel M. Locke nous jette sur la nature des Esprits, est en ce qu'il dit l. 2. ch. 27. §. 2., où après avoir dit que nous n'avons d'idées que de trois sortes de substances, qui sont 1. Dieu, 2. Les intelligences finies, 3. Les corps; il ajoute; „ quoique ces trois sor„ tes de substances, comme nous les nommons, ne s'excluent „ pas l'une l'autre du même lieu; cependant nous ne pou„ vons nous empêcher de concevoir, que chacune d'elles doit „ nécessairement exclure du même lieu toute autre qui est de „ la même espèce „. De là il suit premièrement, que non seulement les Esprits finis et les corps sont placés dans l'espace, mais que Dieu occupe aussi son lieu dans cet espace, ou du moins qu'il est lui-même le lieu des Esprits et des corps, et que nous devons nous représenter son immensité

sous l'idée d'un espace infini, pénétrable, et étendu, dans lequel nous concevons des parties réellement distinguées l'une de l' autre, quoique à cause de son infinité elles ne soient pas séparables; ce qui est évidemment absurde et impie. Il s'ensuit en second lieu, que si les Esprits finis doivent exister dans un certain lieu aussi bien que les corps, et l' occuper ce lieu de telle sorte qu' ils en excluent tout autre Esprit, il faut que l' idée de l' étendue soit commune aux Esprits et aux corps: car le lieu qu'occupent les Esprits, est de même nature que celui qu' occupent les corps. Or rien ne peut occuper un lieu que ce qui est commensurable à ce lieu, et ce n'est que par l'étendue qu'on peut être commensurable au lieu. Donc si les Esprits sont aussi bien que les corps commensurables à un lieu, s'est à dire à une portion de l'espace, dont l'étendue est toute de même nature, il faut que l'idée de l'étendue soit la même dans les Esprits que dans les corps. Et de là il suit, que non seulement un Esprit doit exclure de son lieu tout autre Esprit, mais qu'il en doit aussi exclure les corps mêmes, et qu'ainsi les Esprits ne sont pas seulement solides et impénétrables les uns par rapport aux autres, mais qu'ils le sont aussi par rapport au corps. La raison en est, que l' idée de l' impénétrabihté naît nécéssairement de l'idée de l'étendue, comme M. Locke nous l'apprend liv. 4. ch. 7. §. 5.; de sorte qu'un corps n'exclut un autre corps du même lieu que parce qu' il remplit déjà un lieu égal à sa surface, c' est à dire qu' il l' exclut parce qu' il est étendu, et que deux choses étendues ne peuvent occuper le même lieu; si ce n'est donc qu' à cause de l' étendue qu' un corps ne peut être dans le lieu qu' occupe un autre corps; n' est-il pas évident que cette étendue se trouvant aussi dans l' Esprit, l' Esprit ne pourra occuper un lieu déjà rempli par un corps? L' Esprit est donc, aussi bien que le corps, une chose étendue et impénétrable. Je laisse au Lecteur à juger de la vraisemblance d'une telle opinion.

§. II.

Des idées originales particulières à l'Esprit et au corps.

I. Quelles sont ces idées selon M. Locke.

Revenons maintenant au parallèle que fait M. Locke entre les idées originales particulières à l'Esprit, et les idées originales particulières au corps, pour prouver que la substance de l'un et de l'autre est également éloignée de nos conceptions. „ Par l'idée complexe d'étendue, de figure, „ de couleur, et de toutes les autres qualités sensibles, à „ quoi se réduit tout ce que nous connoissons du corps; „ nous sommes aussi éloignés d'avoir quelque idée de la sub- „ stance du corps, que si nous ne le connoissions point „ du tout. Et quelque connoissance particulière que nous „ pensions avoir de la matière, et malgré ce grand nombre „ de qualités que les hommes croient apercevoir et remar- „ quer dans les corps, on trouvera peut-être, après y avoir „ bien pensé, que les idées originales qu'ils ont du corps, „ ne sont ni en plus grand nombre, ni plus claires que cel- „ les qu'ils ont des Esprits immatériels. Les idées origina- „ les que nous avons du corps, comme lui étant particuliè- „ res, en tant qu'elles servent à le distinguer de l'Esprit, „ sont la cohésion des parties solides, et par conséquent sé- „ parables, et la puissance de communiquer le mouvement „ par voie d'impulsion. Les idées que nous considérons „ comme particulières à l'Esprit, sont la pensée, la volon- „ té, ou la puissance de mettre un corps en mouvement par „ la pensée; et la liberté qui est une suite de ce pouvoir.

II. Que la cohésion et l'impulsion ne peuvent être les idées originales du corps. Contradiction de M. Locke à ce sujet.

Je pense que M. Locke appelle idées originales d'une chose les qualités, qui sont les premières que l'on conçoit particulières à cette chose, sans lesquelles on ne peut la concevoir, qui ne supposent par conséquent aucune autre idée antecédente dont elles soient une suite, et dont elles dépendent; mais qu'au contraire toutes les autres idées qu'on peut avoir des autres qualités de cette chose, dépendent de ces idées originales. Cette définition supposée, il est bien clair que la cohésion des parties solides et séparables, et la puissance de mouvoir par impulsion ne peuvent être les idées originales du corps et de la matière. La cohésion des parties soli-

des et séparables suppose l'idée de ces parties antecédentes à l'idée de leur cohésion. Or je demande, ces parties que l'on conçoit antecédemment à leur cohésion actuelle, et comme en étant seulement capables, doit-on les concevoir sous l'idée d'une étendue solide, ou simplement sous l'idée d'une solidité sans étendue? Peut-être M. Locke répondra-t-il, qu'on doit les concevoir simplement solides sans étendue, parce que, comme il le dira bien-tôt, l'étendue naît de la cohésion des parties solides, d'où il suit qu'avant cette cohésion il ne peut y avoir d'étendue; et ailleurs il dit, que c'est par la solidité qu'un corps occupe une certaine place dans l'espace: mais le fait est que M. Locke ne peut faire une telle réponse sans se contredire ouvertement; car il avoue l. 4. c. 10., qu'il est absolument impossible de concevoir qu'un Etre étendu soit composé de parties non étendues: et d'ailleurs il a été démontré par ses propres principes, que la solidité est une suite de l'étendue, et qu'elle en est une propriété. Il est donc évident, que la cohésion des parties solides suppose la solidité, et que la solidité suppose l'étendue. La puissance de mettre un corps en mouvement par impulsion suppose aussi la solidité ou impénétrabilité dans les corps qui se poussent, et cette solidité, comme on vient de le voir, est une suite et une propriété de l'étendue; ainsi quand même on accorderoit au corps une vraie puissance de communiquer le mouvement par voie d'impulsion, cette puissance ne pourroit pourtant jamais être une des idées originales du corps et de la matière, d'autant plus qu'on peut concevoir le corps ou la matière sans cette puissance.

III. Que le corps n'a point de vraie puissance de communiquer le mouvement par impulsion. Première preuve tirée de l'idée du mouvement.

Mais outre cela on peut prouver par deux raisons invincibles, qu'une vraie puissance de communiquer le mouvement par impulsion ne peut convenir au corps, et que l'impulsion n'est que la cause occasionelle de cette communication de mouvement. La première est, que le mouvement n'étant qu'un pur changement de place, comme en convient M. Locke, et ce changement ne consistant en autre chose qu'en ce que le corps qui existe dans une place, existe ensuite en une autre, et ainsi de suite; il s'ensuit qu'il ne peut y avoir de cause de mouvement, que celle qui peut faire exister le corps en une place, et successivement en d'autres places contiguës. Or le corps n'existe en une place, que parce qu'il y est produit et conservé par l'action toute puissante par laquelle Dieu l'a créé; il n'y a donc que cette

action qui soit capable de faire exister le corps successivement en différentes places contiguës, et par conséquent de le mouvoir immédiatement.

IV. Seconde preuve, l'impulsion, selon M. Locke même, est une passion, et non une action du corps.

La seconde raison est, qu'on ne peut concevoir qu'il y ait dans le corps une puissance de communiquer le mouvement par impulsion, si on ne conçoit l'impulsion comme une action du corps. Or l'impulsion n'est que le mouvement d'un corps qui en rencontre un autre; et le mouvement, selon M. Locke l. 2. ch. 21. §. 72., est une passion plutôt qu'une action du corps. Donc l'impulsion qui n'est pas quelque chose de distingué du mouvement d'un corps qui en rencontre un autre, doit être aussi considérée comme une action; on ne peut donc concevoir dans le corps une puissance active de communiquer le mouvement par impulsion. Les paroles de M. Locke ajouteront encore plus de poids à cet argument. „ A bien considérer la chose, le mouvement „ n'est dans la substance solide qu'une simple *passion*, si „ elle le reçoit uniquement de quelque agent extérieur. Et „ par conséquent la *puissance active* de mouvoir ne se „ trouve dans aucune substance, qui étant en repos ne sau„ roit commencer le mouvement en elle-même, ou dans quel„ que autre substance „. M. Locke pose donc ici pour maxime certaine, que le mouvement n'est qu'une simple passion dans la substance solide, si elle le reçoit uniquement de quelque agent extérieur. Or est-il qu'il n'est pas moins certain, de l'aveu même de M. Locke, que la substance solide ne peut recevoir le mouvement que de quelque agent extérieur; puisqu'il est évident, selon lui l. 4. ch. 10. §. 10., que la matière ne peut se donner le mouvement à elle-même. Donc le mouvement dans la matière ou substance solide n'est qu'une simple passion. De plus M. Locke pose ici pour maxime certaine, que la puissance active de mouvoir ne se trouve dans aucune substance, qui étant une fois en repos ne sauroit commencer le mouvement en elle-même, ou dans quelque autre substance. Or est-il que la matière est précisément dans ce cas là; puisque, comme nous l'avons déjà fait remarquer, il est évident, selon M. Locke, que la matière une fois en repos ne sauroit commencer le mouvement en elle-même, ni par conséquent en quelque autre substance. Donc il ne doit pas être moins évident, que la puissance active de mouvoir ne sauroit se trouver dans la matière. Comment donc M. Locke pourra-t-il nous persuader, que la

puissance active de mouvoir est une des qualités originales du corps, pendant qu'il prouve évidemment qu'on ne sauroit concevoir une telle puissance dans la matière ou dans le corps pris en général?

Quant aux idées que nous considérons comme particulières à l' Esprit, le sentiment intérieur que nous avons de nous memes, ne nous permet pas de douter que la pensée, la volonté, et la liberté ne soient des propriétés d'une substance immatérielle, non que nous ayons une idée claire de cette substance immatérielle; mais parce que l' idée claire que nous avons de la matière, nous fait connoître évidemment qu'elle est absolument incapable de pensée, de volonté, et de liberté.

V. Que la volonté ne consiste pas dans la puissance de communiquer le mouvement par la pensée.

Mais il est bon de remarquer, que la définition, que M. Locke nous donne ici de la volonté, n' exprime qu'une puissance chimérique et tout-à-fait éloignée de la vraie puissance active, que nous éprouvons en nous-mêmes. La volonté, dit-il, est la puissance de mettre un corps en mouvement par la pensée. Supposons un homme, qui en dormant soit attaqué d' une paralysie, qui ne lui laisse de libre que la tête, et qu' il ne s' en aperçoive, que lorsqu' étant éveillé, et voulant se lever à l'ordinaire, il se trouve dans une impuissance totale de se remuer de sa place; n' est-il pas évident, qu'il y a en cet homme un acte et une determination de sa volonté aussi vraie, aussi réelle, aussi précise de se lever, qu' elle y étoit le jour d' auparavant quand il se portoit bien? On devroit pourtant dire, selon la définition de M. Locke, que la paralysie a ôté à cet homme la volonté, puisqu' elle lui a ôté la puissance de mouvoir son corps par la pensée. Il faut donc distinguer l'acte intérieur et propre de la volonté, d'avec les actes extérieurs du corps, qui ne dépendent de cet acte intérieur qu' ensuite des loix générales d'union, ou de communication occasionelle de pensées et de mouvements, que Dieu a établies entre l'Ame et le corps.

VI. Que la comparaison que fait M. Locke des idées originales de l'Esprit et de celles du corps, prouve que nous avons une idée claire de la substance du corps, et non de la substance de l'esprit.

Mais, quoiqu'il n'y ait point de volonté au sens que l'entend M. Locke, il n'en est pas moins vrai, que l'entendement et la volonté sont les propriétés principales, que nous apercevons dans notre Ame, avec cette difference, que la volonté suppose l'entendement, puisqu'on ne peut vouloir aucune chose si l'on n'y pense actuellement, et que la pensée est par conséquent une qualité comme originale par rapport à la volition. Mais quoique nous connoissions par sentiment

intérieur ces deux facultés de l'Ame qu'on nomme Entendement et Volonté ; nous n'avons pourtant pas une idée claire de leur sujet, comme je l'ai expliqué dans ma défense du P. Malebranche, et M. Locke même n'en disconvient pas. Ainsi en comparant les deux idées ou qualités originales, que M. Locke pretend être particulières au corps, avec les deux idées ou qualités originales qu'il dit être particulières à l'Esprit : nous remarquons cette différence, que les deux idées originales du corps, la cohésion des parties solides, et la puissance de mouvoir par impulsion nous conduisent actuellement à la connoissance de l'étendue qui en est le sujet : au lieu que le sentiment intérieur que nous avons de notre entendement et de notre volonté, ne nous conduit aucunement à la connoissance claire de la nature de la substance, qui en est le sujet ou le soutien. Nous savons que la cohésion et l'impulsion supposent la solidité, et que la solidité suppose l'étendue, laquelle ne suppose plus rien, puisqu'elle a son existence propre, et que la solidité, la figure et le mouvement ne sont que des manières d'Etre ou des déterminations de l'étendue, dont elle est en ce sens le sujet et le soutien. Cela posé, si la substance n'est, selon la définition qu'en donne M. Locke, que le sujet ou le soutien des qualités d'une chose, il faut bien que nous ayons une idée claire de la substance du corps ; puisque nous avons une idée claire de l'étendue, qui est évidemment le sujet de la cohéssion et de l'impulsion, lesquelles, selon M. Locke, sont les deux qualités originales des corps; mais on ne sauroit dire que nous ayons une idée claire de la substance de l'Ame, puisque nous ne connoissons pas si clairement le sujet des deux qualités originales de l'Ame, l'entendement et la volonté. Au reste, comme je l'ai déjà observé plusieurs fois, ce défaut de l'idée claire de l'Ame n'empêche pas qu'on ne puisse éxactement prouver son immatérialité, en comparant le sentiment intérieur que nous en avons avec l'idée de la matière, qui est incapable d'avoir les propriétés de la pensée que nous sentons en nous-mêmes ; ce qui est même le but de cet ouvrage.

SECTION TROISIEME

Examen des difficultés de M. Locke contre l'idée claire de l'étendue.

I. On ne peut connoitre, selon M. Locke, la substance de la matière.

Monsieur Locke est de sentiment que nous n'avons pas une idée plus claire de la substance du corps que de celle de l'Esprit, et que réellement nous ne connoissons ni l'une, ni l'autre. „ Notre idée du corps, dit-il l. 2. chap. 23. „ §. 22., emporte une substance étendue solide, capable „ de communiquer du mouvement par impulsion; et l'idée „ que nous avons de notre Ame considérée comme un Es- „ prit immatériel, est celle d'une substance qui pense, et „ qui a la puissance de mettre un corps en mouvement „ par la volonté ou la pensée. *Et il ajoute ensuite*: Je „ sais que certaines gens dont les pensées sont, pour ainsi „ dire, enfoncées dans la matière, et qui ont si fort asser- „ vi leur Esprit à leur sens, sont portées à dire qu'ils ne „ sauroient concevoir une chose qui pense, ce qui est „ peut-être fort véritable. Mais je soutiens, que s'ils y „ songent bien, ils trouveront qu'ils ne peuvent pas mieux „ concevoir une chose étendue. Si quelqu'un dit à ce pro- „ pos qu'il ne sait ce qui pense en lui, il entend par-là, „ qu'il ne sait quelle est la substance de cet Etre pensant: „ il ne connoit pas non plus, répondrai-je, la substance „ d'une chose solide.

II. Réponse: Preuve du contraire.

M. Locke veut dire apparemment, qu'on ne connoit pas quelle est la substance, dont la solidité est un mode, ou une propriété; et qu'on ne connoit non plus le sujet de la solidité que celui de la pensée. Il n'y a qu'un seul moyen de décider cette question; c'est de voir, si quand nous pensons à une chose solide, nous n'avons aucune idée outre celle de la solidité, qui lui soit même antécédente, et dont la solidité soit une suite: car si cela est, il faut avouer que nous ne connoissons non plus une chose solide, qu'une chose pensante; puisqu'en réfléchissant à la chose pensante, nous n'apercevons rien qui soit antécédent à la pensée, et dont elle soit une suite; mais si nous ne pouvons penser à une chose solide, que nous ne concevions cette chose sous l'idée

d'une étendue ; et si nous voyons clairement et par connoissance intuitive, comme l'affirme M. Locke l. 4. c. 7. §. 5., que la solidité ou impénétrabilité est une suite ou propriété de cette étendue ; comment peut-on avancer que nous ne connoissons non plus une chose solide qu'une chose pensante, puisque dans la chose solide nous connoissons clairement l'étendue qui est le sujet de la solidité, et que dans la chose pensante, nous n'avons aucune idee claire de ce qui est le sujet de la pensée ?

III. On ne peut connoître, selon M. Locke, ce que c'est que l'étendue du corps.

„ Et s'il ajoute, poursuit M. Locke, §.23., qu' il ne „ sait point comment il pense, je répliquerai qu'il ne sait „ pas non plus comment il est étendu, comment les par„ ties solides d'un corps sont unies, ou attachées ensemble „ pour faire un tout étendu.

C'est ici le nœud de la difficulté. Si nous ne connoissons pas clairement ce que c'est que l'étendue, M. Locke a raison ; mais on va voir qu'on ne peut attaquer des idées claires, ou pour mieux dire, l'évidence même, sans s'égarer furieusement.

IV. Preuve de M. Locke : nous ne connoissons pas la cause de la cohésion des parties solides d'où résulte l'étendue.

„ On ne peut savoir, dit M. Locke, comment les par„ ties solides du corps sont unies ou attachées ensemble „ pour faire un tout étendu. *Voici ses preuves qu'il rap„ porte tout de suite*. Car, quoiqu' on puisse attribuer à „ la pression de l'air la cohésion des différentes parties de „ matière qui sont plus grosses que les parties de l'air, et „ qui ont des pores plus petits que les corpuscules de l'air ; „ cependant la pression de l' air ne sauroit servir à expli„ quer la cohésion des particules de l'air même, puisqu'el„ le n'en sauroit être la cause „. Monsieur Locke adapte ensuite ce même raisonnement à l'éther et à la matière subtile, dont les particules ne peuvent être unies par la pression de cette même matière ; et conclut enfin que plus cette hypothèse prouve évidemment „ que les parties des autres „ corps sont jointes ensemble par la pression extérieure de „ l'éther, et qu' elles ne peuvent avoir une autre cause in„ telligible de leur cohésion, plus elle nous laisse dans l'ob„ scurité par rapport à la cohésion des parties qui compo„ sent les corpuscules de l' éther lui même : car nous ne „ saurions concevoir ces corpuscules sans parties, et par „ conséquent divisibles, ni comprendre comment leurs par„ ties sont unies les unes aux autres, puisqu il leur man-

„ que cette cause d'union qui sert à expliquer la cohésion „ des parties des autres corps.

V. Réponse: Equivoque de M. Locke qui confond la cohésion qui fait la dureté des corps, avec la simple union ou continuité des parties qui résulte de l'étendue.

Tout l'argument de M. Locke se réduit donc à ceci: les corps ne sont étendus que par l'union de leur parties; nous ne connoissons pas la cause de cette union ou cohésion; donc nous ne savons pas comment les corps sont étendus. Mais puisque M. Locke veut bien nous avertir que nous prenions garde de ne pas nous faire illusion à nous-mêmes en prenant des mots pour des choses, qu'il me soit permis de lui demander en quel sens il prend le mot d'union et de cohésion de parties, quand il dit que c'est par le moyen de cette union ou cohésion qu'un corps est étendu. Entend il par cette union une simple juxtaposition, c'est un de ses termes ou continuité des parties situées simplement les unes auprès des autres, sans aucun lien qui les attache les unes aux autres, et sans aucune force qui les separe, ou bien entend il, cette force de cohésion plus ou moins grande, par laquelle nous observons que les parties de tous les corps qui tombent sous nos sens, sont attachées les unes aux autres, de sorte qu'elles résistent plus ou moins à leur mutuelle séparation? Si M. Locke prend le mot d'union dans le premier sens, comme il devroit le prendre, puisque nous concevons clairement que l'étendue n'éxige que cette simple juxtaposition ou continuité de parties, et que le lien qui les attache plus ou moins fortement n'y contribue en rien, si, dis-je, il le prend en ce sens, il ne peut y avoir aucune difficulté sur la cause de cette union. M. Locke convient, que la matière est indifferente au repos et au mouvement, et qu'étant une fois en repos elle ne sauroit d'elle-même se donner le mouvement. Supposant donc ce qu'on ne peut révoquer en doute, que dans le premier instant de sa création la matière ait eu ses parties situées les unes auprés des autres dans une parfaite continuité, il est clair que la matière n'a pu d'elle-même que demeurer dans cet état d'union et de continuité, dont la cause se trouve dans l'indifférence au repos et au mouvement, qui lui est absolument essentielle. Ainsi bien loin qu'il soit si difficile de trouver la cause de la continuité des parties de la matière, il ne peut y avoir de la difficulté qu'à trouver la cause de la désunion de ses parties; puisqu'elles ne peuvent être désunies que par le mouvement, et que le mouvement ne peut leur être imprimé que par une cause exté-

rieure. On voit par là, que tout le discours de M. Locke sur la pression de l'air et de l'éther est hors de propos; et même ce discours donne assez à entendre, que M. Locke a pris le mot d'union pour cette cohésion plus ou moins forte, qui tient les parties de la matière tellement attachées ensemble qu'elles résistent à leur mutuelle separation; de sorte, qu'on ne peut les diviser sans quelque difficulté. Mais si cela est, peut on nier que M. Locke n'ait confondu par une équivoque assez grossière, la cohésion d'où résulte la dureté des corps, avec la simple union et continuité, qui est un effet de leur étendue. Que les parties d'un corps soient attachées plus ou moins fortement les unes aux autres, ce corps n'en est ni plus ni moins étendu. Ce n'est donc que la simple juxtaposition des parties, et non leur cohésion plus ou moins forte qui fait qu'un corps est étendu. Cependant tout ce que M. Locke vient de débiter contre l'hypothèse de ceux, qui expliquent la cohésion des corps par la pression de l'air ou de l'ether, ne laisse aucun lieu de douter, que cet Auteur ne soit tombé dans une aussi étrange méprise, que de prétendre qu'on ne peut savoir comment les corps sont étendus; parce qu'on ne sait pas comment ils sont durs. En effet les Philosophes ne sont pas allés chercher l'hypothèse de la pression de la matière subtile pour expliquer l'union, ou la simple juxtaposition et continuité des parties de la matière qui fait l'étendue; puisqu'une telle union nait de l'indifférence de la matière au repos et au mouvement, mais seulement pour expliquer pourquoi, malgré une telle indifference naturelle à la matière, il se trouve des corps dont les parties sont tellement attachées qu'elles résistent aux efforts avec lesquels on tâche de les séparer; c'est-à dire, en un mot, qu'une telle hypothèse sert à expliquer, non l'étendue, mais la dureté des corps. On sent bien que je ne dois pas m'étendre ici à raisonner en physicien, pour ou contre une hypothèse qui ne fait rien à notre sujet: je remarquerai seulement que les Cartésiens ne seront guère embarassés de l'objection, que leur fait M. Locke sur la cause de la cohésion des particules de la matière subtile, ils lui diront nettement qu'il est faux, qu'il doive y avoir entre les particules de la matière subtile aucune force de cohésion, qui les tienne attachées les unes aux autres, et qu'elles ne sont unies que par une simple conti-

nuité sans aucune force, par laquelle elles puissent résister à leur mutuelle séparation.

VI. Suite de la même équivoque de M. Locke.

„ Mais dans le fond, poursuit M. Locke, §. 24., on „ ne sauroit concevoir que la pression d'un ambiant fluide, „ quelque grande qu'elle soit, puisse être la cause de la co- „ hésion des parties solides de la matière ; car quoiqu'une „ telle pression puisse empecher qu'on n'éloigne deux surfa- „ ces polies l'une de l'autre par une ligne, qui leur soit „ perpendiculaire, comme on voit par l'expérience de deux „ marbres polis posés l'un sur l'autre, elle ne sauroit du „ moins empêcher qu'on ne les sépare, par un mouvement „ parallèle à ces surfaces . . . . . c'est pour cela que s'il „ n'y auroit point d'autre cause de la cohésion des corps, „ il seroit fort aisé d'en séparer toutes les parties, en les „ faisant ainsi glisser de côté . . . . . (1) de sorte que quel- „ que claire que soit l'idée, que nous croyons avoir de l'éten- „ due du corps, qui n'est autre chose qu'une cohésion de „ parties solides, peut-être que qui considérera bien la cho- „ se en lui-même, aura sujet de conclure, qu'il lui est aus- „ si facile d'avoir une idée claire de la manière, dont l'ame „ pense, que de celle dont le corps est étendu : car, com- „ me le corps n'est point autrement étendu que par l'union „ et la cohésion de ses parties solides, nous ne pouvons ja- „ mais bien concevoir l'étendue du corps, sans voir en quoi „ consiste l'union de ses parties, ce qui me paroît aussi in- „ compréhensible que la pensée et la manière dont elle se „ forme.

VII. Réponse: l'argument de M. Locke prouveroit, que les corps dont les parties sont désunies, ne sont pas étendus.

Il paroît évidemment par tout ceci, que M. Locke confond la dureté avec l'étendue, l'union et la cohésion qui tient les particules des corps fortement attachées ensemble avec la simple juxtaposition, d'où résulte la continuité et l'étendue. De ce que nous ne connoissons pas la force qui empêche les parties des corps de glisser les unes sur les autres, M. Locke conclut que nous ne connoissons pas non plus comment ils sont étendus, comme si l'étendue dépendoit

(1) Quand M. Locke a dit que l'étendue résultoit de la cohésion des parties, et que nous ne pouvons par conséquent avoir une idée claire de l'étendue, si auparavant nous ne connoissons clairement en quoi consiste la cohésion des parties de la matière, il avoit apparemment oublié qu'il admet un espace pur et positif, dont l'étendue ne résulte point de la cohésion de parties séparables l'une de l'autre.

d'une telle sorte de cohésion, et que deux marbres polis posés l'un sur l'autre en fussent moins étendus, parce qu'ils peuvent aisément glisser l'un sur l'autre, que s'ils faisoient une seule pièce de marbre très difficile à partager. Est-ce donc qu'il n'y auroit point d'étendue, quand toutes les parties des corps glisseroient facilement les unes sur les autres? Quelle justesse y a-t-il donc dans un tel raisonnement: nous ne connoissons pas ce qui empêche les parties des corps de glisser les unes sur les autres, donc nous ne connoissons pas comment ils sont étendus? Puisque, que les parties glissent comme dans l'eau, ou qu'elles ne glissent pas, comme dans la glace, pourvu seulement qu'elles soient situées les unes auprès des autres, le corps est également étendu.

VIII. Suite de la même matière.

„ Je sais, continue M. Locke, que la plus part des „ gens s'étonnent de voir qu'on trouve de la difficulté en „ ce qu'ils croient observer chaque jour. Ne voyons-nous „ pas, diront-ils d'abord, les parties des corps fortement „ jointes ensemble? Y a-t-il rien de plus commun? quel „ doute peut on avoir là-dessus? et moi je dis de même à „ l'égard de la pensée et de la puissance de mouvoir; ne „ sentons-nous pas ces choses en nous-mêmes, par de con„ tinuelles expériences, et ainsi le moyen d'en douter? De „ part et d'autre le fait est évident, j'en tombe d'accord. „ Mais quand nous venons à l'examiner d'un peu plus près, „ et à considérer comment se fait la chose, alors je crois „ que nous sommes hors de route à l'un et à l'autre égard. „ Car je comprends aussi peu comment les parties d'un corps „ sont jointes ensemble, que de quelle manière nous aper„ cevons le corps, et le mettons en mouvement: ce sont „ pour moi deux énigmes également impénétrables. Et je „ voudrois bien que quelqu'un m'expliquât d'une manière in„ telligible comment les parties de l'or et du cuivre, qui venant „ d'être fondues tout à l'heure, étoient aussi désunies les „ unes des autres, que les particules de l'eau et du sable, „ ont été quelques moments après si fortement jointes et at„ tachées l'une à l'autre, que toute la force des bras d'un „ homme ne sauroit les séparer. Je crois que toute person„ ne qui est accoûtumée à faire des réflexions, se verra ici „ dans l'impossibilité de trouver quoique ce soit, qui puisse „ la satisfaire.

Ce raisonnement de M. Locke confirme pleinement ce que j'ai avancé dans mes remarques précédentes, que ces

Auteur ne cesse de confondre en cette question la dureté avec l'étendue. Cependant un peu de réflexion sur ce qu'il dit de la difficulté qu'il y a à comprendre ce qui réunit avec tant de force les parties de l'or ou du cuivre, après qu'elles ont été désunies par le feu, auroit dû lui faire connoître qu'il étoit hors de route par rapport à son sujet, qui est de savoir en quoi consiste l'union des parties, qui fait un tout étendu. Il pouvoit aisément réflechir, que les parties de l'or et du cuivre, après avoir été désunies par le feu, ne laissent pas que de faire un tout aussi bien étendu, que lorsque quelques moments aprés, elles sont si fortement jointes et attachées l'une à l'autre, que toute la force des bras d'un homme ne sauroit les séparer. Par-là il auroit compris, que pour savoir comment un corps est étendu, il est fort inutile d'aller chercher pourquoi ses parties sont plus ou moins fortement attachées l'une à l'autre, et qu'il suffit bien de savoir simplement, pourquoi ces parties demeurent situées les unes auprés des autres; ce qui naît, comme on l'a vu, de l'indifférence de la matière au repos et au mouvement.

„ Les petits corpuscules (suite de la preuve de M. „ Locke) qui composent l'eau, sont d'une extraordinaire „ petitesse, que je n'ai pas encore ouï dire, que personne „ ait prétendu apercevoir leur grosseur, leur figure distincte, ou leur mouvement particulier, par le moyen d'aucun „ microscope: d'ailleurs, les particules de l'eau sont si fort „ détachées les unes des autres, que la moindre force les „ sépare d'une manière sensible. Bien plus, si nous considérons leur perpétuel mouvement, nous devons reconnoître qu'elles ne sont point attachées l'une à l'autre. Cependant qu'il vienne un grand froid, elles s'unissent et „ deviennent solides: ces petits atômes s'attachent les uns „ aux autres, et ne sauroient être séparés, que par une „ grande force. Qui pourra trouver les liens, qui attachent „ si fortement ensemble les amas de ces petits corpuscules, „ qui étoient auparavant séparés? Quiconque, dis-je, nous „ fera connoître le ciment qui les joint si étroitement l'un „ à l'autre, nous découvrira un grand secret, jusqu'à cette „ heure entiérement inconnu. Mais, quand on en seroit venu là, l'on seroit encore assez éloigné d'expliquer d'une „ manière intelligible l'étendue du corps, c'est-à dire „ la cohésion de ses parties solides, jusqu'à ce qu'on pût faire voir en quoi consiste l'union, ou la cohésion des par-

„ ties de ces liens, ou de ciment, ou de la plus petite par-
„ tie de matière qui existe. D'où il paroît que cette premiè-
„ re qualité du corps qu'on suppose évidente, se trouvera,
„ après y avoir bien pensé, tout aussi incompréhensible, qu'
„ aucun attribut de l'Esprit: on verra, dis-je, qu'une sub-
„ stance solide et étendue est aussi difficile à concevoir
„ qu'une substance qui pense.

M. Locke s'égare de plus en plus. Il assure qu'on doit reconnoître que les particules de l'eau ne sont point du tout attachées l'une à l'autre : il faut donc, ou qu'il soutienne que toutes les particules de l'eau, qui composent l'océan, ne forment pas un pouce d'étendue, parce qu'il leur manque cette cohésion, qui tient les parties des corps fortement attachées l'une à l'autre, et dans laquelle cohésion consiste, selon M. Locke, l'étendue; ou qu'il tombe d'accord, que pour faire de l'étendue, il suffit précisément que les parties soient situées les unes auprès des autres, sans qu'il soit besoin de tous ces liens, ni de tous ces ciments que la nature met en oeuvre pour durcir les corps, et attacher fortement leurs parties l'une à l'autre, et qu'il avoue par conséquent, qu'on peut fort bien concevoir ce que c'est que l'étendue, sans avoir pénétré si avant dans les secrets de la nature, pour y découvrir par quels liens elle attache si fortement dans un grand froid les particules de l'eau, qu'elle en fait de la glace très-dure ; puisque, si l'étendue dépendoit d'une telle sorte d'union, l'eau ne commenceroit à être étendue, que lorsqu'elle commenceroit à se glacer.

„ En effet (c'est la dernière objection de M. Locke IX. Suite des arguments de M. Locke.
„ contre l'idée de l'étendue) pour pousser nos pensées un
„ peu plus loin, cette pression qu'on propose pour expli-
„ quer la cohésion des corps, est aussi inintelligible, que la
„ cohésion elle-même. Car si la matière est supposée finie,
„ comme elle l'est sans doute, que quelqu'un se transporte
„ en esprit jusqu'aux extrémités de l'univers, et qu'il voie
„ là quels cerceaux, quels crampons il peut imaginer, qui
„ retiennent cette masse de matière dans cette étroite union,
„ d'où l'acier tire toute sa solidité, et les parties du dia-
„ mant leur dureté, et leur indissolubilité ; si j'ose me ser-
„ vir de ce terme: car si la matière est finie, elle doit avoir
„ ses limites; et il faut que quelque chose empêche, que ses
„ parties ne se dissipent de tous côtés. Que si pour éviter
„ cette difficulté quelqu'un s'avise de supposer la matière in-

„ finie, qu'il voie à quoi lui servira de s'engager dans cet „ abyme, quel secours il en pourra tirer, pour expliquer la „ cohésion du corps, et s'il sera plus en état de la rendre „ intelligible, en l'établissant sur la plus absurde, et la plus „ incompréhensible supposition qu'on puisse faire. Tant il „ est vrai, que si nous voulons rechercher la nature, la „ cause et la manière de l'étendue du corps, qui n'est autre „ que la cohésion des parties solides, nous trouverons qu'il „ s'en faut de beaucoup que l'idée que nous avons de l'éten- „ due du corps, soit plus claire que l'idée que nous avons „ de la pensée.

X. Réponse: qu'il est plus difficile de trouver la cause de la séparation des parties de la matière, que la cause de leur continuité.

Je ne sais, si ceux qui supposent la matière infinie, seront disposés à en croire M. Locke sur la simple parole, et à reconnoitre sans preuves, que leur sentiment est de toutes les suppositions qu'on puisse faire, la plus absurde et la plus incompréhensible; peut-être même pourront-ils lui demander avec quelque apparence de raison, s'il est plus absurde et plus incompréhensible de supposer une matière infinie créée par Dieu, que de supposer un espace infini, éternel, et indépendant de Dieu. Mais, puisque nous n'avons aucune difficulté à croire la matière finie, transportons nous en esprit avec M. Locke, jusqu'aux extrémités de l'univers. Par la pensée. ce voyage est bien-tôt fait. M. Locke me demande quels cerceaux, quels crampons j'imagine qui retiennent cette masse de matière dans une étroite union, et qui empêchent que ses parties ne se dissipent de tous côtés? Et moi au contraire, je demande à M. Locke, quelle force il imagine qui doive dissiper cette matière de tous côtés, et qui ait besoin d'être réprimée par des cerceaux et des crampons. La matière ne peut se donner le mouvement par elle-même; il faut qu'elle le reçoive d'un agent extérieur; elle ne peut donc se dissiper de tous côtés, s'il n'y a un agent qui la pousse de tous côtés dans ce vuide infini, que M. Locke imagine au de-là de l'univers. Si cet agent lui manque, il faut de toute nécessité qu'elle demeure dans un parfait répos, et dans une entière inaction. Si M. Locke s'étoit bien souvenu de ces principes, qu'il établit lui-même pour prouver l'existence et l'immatérialité de Dieu, il ne se seroit pas avisé de demander quels cerceaux et quels crampons on imagine, qui empêchent la dissipation de la matière dans le vuide infini, avant que d'avoir lui même bien

clairement imaginé toutes les forces mouvantes, qui devroient l'y pousser et l'y disperser.

SECTION QUATRIEME

Suite du parallèle que fait M. Locke entre l'Esprit et le Corps.

Enfin, pour conclure le parallèle qu'il fait entre l'idée de l'Esprit et celle du Corps, M. Locke compare la puissance de communiquer le mouvement par impulsion qu'il attribue au corps, avec la puissance de communiquer le mouvement par la pensée qu'il attribue à l'Ame, il trouve que la manière dont se fait cette communication, soit par l'impulsion, soit par la pensée, est également incompréhensible, quoique l'expérience nous donne tous les jours des preuves évidentes du mouvement produit par l'impulsion, et par la pensée.

I. La puissance de communiquer le mouvement, soit par l'impulsion, soit par la pensée également incompréhensible selon M. Locke.

Que la puissance de communiquer le mouvement par impulsion dans le Corps, et celle de communiquer le mouvement par la pensée dans l'Ame, soient deux choses tout-à-fait inconcevables; c'est de quoi l'on ne sauroit douter pour peu qu'on y réfléchisse. En effet, les Cartésiens prouvent aisément, que le mouvement ne peut être en effet produit par aucun pouvoir vraiment actif, qui soit ou dans le Corps par le moyen de l'impulsion, ou dans l'Esprit par le moyen de la pensée. L'idée du mouvement emporte, comme il a été remarqué ci-dessus, l'idée de l'existence et de la conservation du Corps en différents lieux successivement, et par conséquent l'idée de la puissance de mouvoir emporte l'idée de la puissance de conserver et de faire exister le Corps en différents lieux; puissance qui ne peut convenir qu'à l'Etre Suprême Créateur et Conservateur de toutes choses. De-là il suit, qu'il est impossible que la communication du mouvement, soit par l'impulsion, soit par la pensée, consiste en autre chose, qu'en ce que l'impulsion et la pensée sont des causes occasionelles, qui déterminent l'Auteur de la nature, ensuite de certaines loix générales qu'il a établies lui-même pour l'ordre, et la conservation de l'Univers, à produire en differents corps les degrés de mouvement fixés par ces loix générales, et dont la distribution

II. Véritable raison de cette incompréhensibilité.

réglée par une sagesse infinie, présente à l'Esprit des rapports, et des proportions si admirables, qu'elle ne ravit pas moins l'Esprit de ceux qui l'étudient, et la contemplent, que la beauté-même de l'Univers qui en résulte.

III. M. Locke ne reconnoit plus la puissance de communiquer le mouvement par impulsion comme une propriété du Corps.

Mais, non seulement M. Locke prétend que l'idée de mouvoir qui appartient à l'Esprit, est aussi claire que celle qui appartient au corps; il veut de plus encore, que l'on conçoive beaucoup plus clairement cette puissance de mouvoir dans l'Esprit, que dans le Corps; „ parce que, dit-„ il, deux Corps en repos, placés l'un auprès de l'autre, „ ne nous fourniront jamais l'idée d'une puissance, qui soit „ dans l'un de ces Corps pour remuer l'autre, autrement „ que par un mouvement emprunté, au lieu que l'Esprit „ nous présente chaque jour l'idée d'une puissance active de „ mouvoir les Corps. C'est pourquoi ce n'est pas une cho-„ se indigne de notre recherche, de voir si la puissance acti-„ ve est l'attribut propre des Esprits, et la puissance passive „ celle des Corps.

IV. Contrarieté des sentiments de cet Auteur à ce sujet.

La puissance active de mouvoir, ne sera donc plus une idée, ou qualité originale du Corps, contre ce qu'a prétendu jusqu'ici M. Locke, dans son parallèle entre l'Esprit et le Corps.

V. Les Esprits créés participent également de Dieu et de la matière selon M. Locke.

„ D'où l'on pourroit conjecturer, continue M. Locke, „ que les Esprits créés étant actifs et passifs (qu'on remar-„ que la justesse, et la clarté de cette conséquence) ne sont „ pas totalement séparés de la matière. Car l'Esprit pur, c'est-„ à-dire Dieu, étant seulement actif, et la pure matière „ simplement passive, on peut croire que ces autres Etres, „ qui sont actifs, et passifs tout ensemble, participent de „ l'un et de l'autre.

VI. Etrange bizarrerie d'un tel sentiment.

Je laisse aux Partisans de M. Locke à nous faire quelque peinture un peu plus distincte de ce mélange bizarre, et de cet Etre singulier qu'il vient d'imaginer, composé en égale dose d'une portion de matière, et d'une portion de l'Etre divin. Mais, je laisse à penser aux lecteurs judicieux, si jamais les Poëtes ont inventé une chimère plus absurde, et un assemblage plus monstrueux. M. Locke prétend-il qu'il entre réellement de l'Etre divin dans la composition des Esprits, comme il y entre, selon lui, de la matière? Mais, peut-on soutenir une telle prétention sans impiété, et n'est-ce pas retomber dans les extravagances de quelques Philosophes Payens, que Ciceron rapporte L. 1.

de Nat. Deor., et dont-il fait si bien sentir le ridicule par ces belles paroles : *Pythagoras qui censuit animum esse per naturam rerum omnem intentum et commeantem ex quo nostri animi caperentur, non vidit detractione humanorum animorum discerpi et dilacerari Deum ; et cum miseri animi essent, quod plerisque contingeret, tum Dei partem esse miseram, quod fieri non potest etc.* En quel sens est-ce donc, que M. Locke prétend que les Esprits participent de l'Etre divin ? Est-ce dans le sens qu'on l'entend communément, que les Esprits ayant reçu de Dieu leur Etre, et tout ce qu'ils ont, il n'y a en eux aucune perfection, qui ne soit en Dieu en un plus haut dégré ? Mais en ce sens on peut et on doit dire ainsi de la matière qu'elle participe de l'Etre divin, quoiqu'en un dégré inférieur, quelque simplement passive qu'on la suppose, et qu'elle soit réellement. D'un autre côté, je ne vois pas en quel sens M. Locke peut prétendre, que l'Esprit participe de la matière. Veut-il qu'il entre formellement de la matière dans la composition des Esprits ? Mais, si l'Esprit peut être actif, sans qu'il entre formellement de l'Etre divin dans sa composition, pourquoi ne pourra-t-il pas être passif, sans qu'il y entre formellement de la matière ? Dira-t-il, que l'Esprit participe de la matière dans l'autre sens, c'est-à-dire, dans le sens qu'on peut dire, que toutes les créatures participent de l'Etre divin ? Mais pour cela, il faudroit que la matière pût contenir au moins équivalemment l'Etre de l'Esprit, et qu'elle pût contribuer en quelque façon à sa création, et à son existence. Aprés tout, et c'est ce qui doit d'un seul coup trancher toute la difficulté, et faire voir l'absurdité de la conjecture de M. Locke, la puissance passive de la matière, et la puissance passive de l'Esprit sont tout-à fait différentes, et n'ont aucun rapport entr'elles. La puissance passive de la matière consiste uniquement dans la puissance de recevoir le mouvement et le repos, d'où résultent toutes le différentes figures, et les différents états qu'elle peut avoir ; toutes choses dont l'Esprit est absolument incapable, et qui n'ont rien de commun, comme le remarque fort-bien M. Locke dans sa démonstration de l'immatérialité de Dieu, avec le sentiment, la pensée, la raison, et la connoissance. La puissance passive de l'Ame ne consiste, qu'à recevoir des sensations et des idées, par le moyen desquelles elle sent, aperçoit, con-

noit etc. toutes choses qui n' ont rien de semblable à l'état passif de la matière soit dans le repos, soit dans le mouvement. Rien n'est donc plus absurde que de vouloir, que la puissance passive de l'Esprit dépende de la puissance passive de la matière qui n'y a aucun rapport, et prétendre que pour être passif, l'Esprit doit participer de la matière dont l'Etre passif est de tout autre genre, et ne peut rien servir à expliquer, comment l'Esprit reçoit ses sensations, ses idées, et ses connoissances.

VII. Qu'on tel sentiment métamorphose toutes les Corps en Esprits.

J' ajoute enfin, que M. Locke reconnoissant par tout ailleurs que les Corps sont doués de plusieurs facultés actives, que le feu, par exemple, a une vraie puissance active d' agir sur nos organes, et sur les autres Corps, il s'ensuit de son sentiment, que ces Corps participants non seulement de la puissance passive, mais aussi de la puissance active, on doit les regarder comme participants également de Dieu et de la matière, et les mettre par consequent au rang des Esprits créés.

QUATRIEME PARTIE

Que l'essence de la matière consiste dans l'étendue ; que tous les hommes en ont réellement la même idée, quoiqu'ils diffèrent dans les divers jugements qu'ils en portent.

Une des preuves les plus convaincantes, que la Philosophie puisse fournir de l'immatérialité de l'Ame, et de tout Etre pensant ; c'est sans doute celle que nous avons tâché de faire valoir jusqu'ici, et qui est toute fondée sur ce principe : que la matière n'est autre chose que de l'étendue solide, capable seulement de figure, et de mouvement. M. Locke n'a rien oublié pour bien établir ce principe, quand il a voûlu démontrer l'immatérialité de Dieu ; et il n' a non plus rien oublié pour le détruire, dès qu' il s' est engagé à soûtenir son doute sur la matérialité de l'Ame. On en peut déjà juger par tout ce qu' on vient de voir de ses sentiments, sur l' idée de la substance en général, sur la nature de la matière, et sur l' étendue en particulier ; et on s' en convaincra encore mieux dans la suite en voyant avec quelle adresse il sait présenter à l' Esprit des difficultés embarrassantes sur les vérités les plus claires, pour l' obliger à se défier de tout ce qu' il croit connoître le plus évidemment.

Mais avant que d' entrer dans la discussion des raisonnements, par lesquels cet Auteur a prétendu justifier son doute sur la possibilité d' une matière pensante ; j' ai cru qu' il seroit à propos d' établir en premier lieu une vérité générale, qui servira comme de base à toutes les réponses particulières que je serai obligé de faire aux arguments particuliers de M. Locke ; qui mettra dans un plus grand jour l'évidence des principes, par lesquels cet Auteur a démontré l' immatérialité de Dieu, et par lesquels on démontre, comme on vient de le voir, avec une égale facilité l'immatérialité de l' Ame ; et qui enfin détruira ce prétexte spécieux et séduisant, qui engage le commun des Lecteurs à regarder, comme absolument incertaines, et incapables de démonstration toutes les matières, sur lesquelles ils voient que les savants sont partagés en différentes opinions.

Cette vérité est, que tous les hommes ont la même

idée de l'étendue, que cette idée présente à l'Esprit tous les caractères de la véritable essence de la matière, que ce n'est qu'en détournant leur attention des conséquences qui se déduisent naturellement de cette idée, pour s'arrêter à des difficultés de pure apparence, que quelques Philosophes ont jugé différemment de l'essence de la matière; et qu'ainsi cette essence ne peut être que celle qui répond à une idée si claire et si universelle, et qui se fait sentir comme malgré eux, comme je vais le prouver à ceux-là-mêmes qui refusent de s'y rendre entiérement.

I. Selon M. Locke, tous les hommes n'ont pas la même idée de l'essence de la matière.

M. Locke dans son examen du sentiment du Père Malebranche, qu'on voit toutes choses en Dieu, a prétendu prouver par la contrariété des opinions des Philosophes sur la nature de la matière, que non seulement on ne voit pas en Dieu l'essence de la matière, puisque les hommes s'en font des idées si différentes; mais que de plus, il est absolument incertain quelle est la véritable essence de la matière; comme s'il étoit absolument impossible de découvrir entre trois ou quatre opinions, quelle est la véritable.

„ Quoiqu'il en soit, dit M. Locke, comment le Père „ Malebranche pourra-t-il faire, que nous ayons une con- „ noissance parfaite des corps, et de leurs propriétés, pen- „ dant que bien de gens n'ont pas les mêmes idées du „ corps, et pour ne pas aller plus loin, l'Auteur et moi, „ par exemple? Le P. Malebranche croit que l'étendue toute „ seule fait le corps, et moi que l'étendue seule ne suffit „ pas, mais qu'à l'étendue il faut encore ajoûter la solidi- „ té. Voila donc un de nous, qui a une connoissance faus- „ se, et imparfaite des corps, et de leurs propriétés. Si „ les corps ne consistent qu'en étendue toute seule, je ne „ conçois pas comment ils peuvent se mouvoir et se „ froisser, ni ce qui peut constituer des surfaces différen- „ tes, dans un espace simple et uniforme. Je puis bien „ concevoir qu'une chose etendue et solide soit mobile ec.

Et plus bas il ajoûte: „ Le P. Malebranche voit donc „ en Dieu une essence du corps, et moi j'en vois une „ autre; laquelle des deux est cette essence nécessaire et „ immuable du corps, qui est renfermée dans les perfections „ de Dieu? Est-ce celle que le P. Malebranche voit, est-ce „ celle que je vois moi même?„

On sent bien que ce seroit m'écarter de mon sujet, que d'entrer ici dans la dispute du P. Malebranche, et de

M. Locke, sur la nature et l'origine des idées. Il ne s'agit pas ici de savoir d'où nous vient l'idée du corps, et quelle est la nature de cette idée, mais seulement de savoir si les hommes en ont tous la même idée malgré la diversité des jugements qu'ils en portent.

Car il faut bien remarquer, que les jugements que nous portons des choses, ne sont pas toujours conformes aux idées que nous en avons. Cela même n'arrive qu' assez rarement; car, c'est alors précisément que nous jugeons vrai; il ne seroit donc pas étrange, que tous les hommes eussent la même idée de l'essence de la matière, quoiqu'ils en jugent différemment. Et c' est ce que j' entreprends d'éclaircir et de prouver par les principes mêmes de M. Locke, faisant voir premiérement, que tous les hommes ont la même idée de l'étendue, précisément comme étendue; secondement, que l'impénétrabilité, ou solidité absolue est une suite nécessaire de l' étendue, aussi-bien que la divisibilité, la mobilité et les autres propriétés communes et intrinsèques des corps; troisiémement, que cette étendue nécessairement accompagnée de l'impénétrabilité, de la divisibilité, mobilité ec. est une véritable substance; c' est à-dire, la substance de la matière commune à tous les corps; et qu' enfin, l' étendue étant ce que l' on conçoit premiérement dans cette substance, et d' où découlent toutes ses autres propriétés, l' étendue en doit être regardée comme l' essence.

II. Que les hommes ne jugent pas toujours d'une manière conforme à leurs idées.

Et pour commencer par écarter les disputes de mots, qui naissent ordinairement du peu de soin que prennent les Auteurs, de se bien entendre les uns les autres avant que d' entreprendre de se réfuter, il ne sera pas inutile de remarquer d'abord, que M. Locke n' expose pas assez nettement l'état de la question, qui partage les Philosophes sur l'essence de la matière. „ Le P. Malebranche, dit-il, croit „ que l'étendue toute seule fait le corps; et moi, que l'éten„ due seule ne suffit pas; mais qu'à l'étendue, il faut ajoû„ ter encore la solidité.

III. Equivoque dans l' état de la question, telle qu' elle est proposée par M. Locke.

Or il est bien constant, que les Cartésiens, dont le P. Malebranche ne fait que suivre ici le sentiment, n'ont jamais pensé que l'étendue seule dénuée de la solidité, pût faire le corps; bien loin de-là, leur sentiment a toujours été, que la solidité est absolument inséparable de l' étendue. Et c'est précisément sur cet article, que M. Locke n'est pas

d'accord avec le P. Malebranche. M. Locke suivant l'opinion d'Epicure, de Gassendi, de Neuton, et de plusieurs autres grands Hommes, croit qu'il y a deux sortes d'étendue; une sans solidité, qui fait l'espace vuide; l'autre avec la solidité qui fait le corps. Descartes au contraire, qui a nié la possibilité du vuide, et qui en cela a déjà été précédé par Aristote, comme le prouve bien le Chevalier Digby; Descartes, dis-je, Malebranche et leurs Sectateurs, pensent que la solidité est une suite, ou une propriété nécessaire de l'etendue; et c'est pour cela, que parlant de l'essence du corps, ils la mettent dans l'étendue, non qu'ils croient que l'étendue seule, sans solidité, fasse le corps; mais, parce que, selon eux, l'étendue est la première chose que nous concevons dans le corps, et de laquelle découlent nécessairement la solidité, la divisibilité, la mobilité et toutes les autres propriétés des corps.

IV. Que tous les hommes ont la même idée de l'étendue, précisément comme étendue.

Cette difference de sentiment entre les Philosophes, qui admettent le vuide, et ceux qui le rejettent, n'empêche pourtant pas qu'ils n'aient tous la même idée de l'étendue, précisément comme étendue. Car outre que l'idée de l'étendue est une idée simple, laquelle par conséquent, doit être la même pour tous, il est évident, que la Géométrie qui n'a pour objet que l'étendue considérée simplement selon ses trois dimensions, est la même pour les uns et pour les autres. N'y a-t-il pas eu des Philosophes, qui ont cru que la surface des corps pouvoit en être détachée, et exister par elle-même, sans aucune profondeur? Cette opinion à la vérité, n'est plus à la mode: cependant, l'idée de la surface, précisément comme surface, l'idée même de la profondeur, n'étoit pas en eux différente de celle qu'en ont tous les autres Philosophes. D'où vient donc qu'ils se trompoient? C'est qu'ils détournoient leur attention du rapport nécessaire qu'il y a entre l'idée de la surface, et celle de la profondeur; et comme en considérant précisément l'idée de la surface, ils ne trouvoient pas que celle de la profondeur y fût contenue, ils se sont portés un peu trop légérement à croire, que l'une pouvoit être absolument sans l'autre. Ne pourroit-on pas dire aussi, que l'opinion de ceux, qui admettent une étendue sans solidité, vient de ce que considérant l'idée de l'étendue, précisément comme étendue, et ne trouvant pas que cette idée renferme celle de la solidité, non-plus que l'idée de la surface ne renfer-

me celle de la profondeur ; ils négligent de considérer, avec assez d'attention, le rapport de ces idées, et jugent que l'étendue peut être sans solidité, sur le même fondement que ces autres Philosophes jugeoient, que la surface pouvoit être sans profondeur ? Il paroît du moins, que bien des raisonnements que ces Auteurs emploient pour prouver le vuide, ne sont fondés que sur l'idée d'une pure, et simple étendue. Or cette idée n'est certainement, qu'une idée abstraite ou incomplette, pour ainsi dire ; puisqu'en la suivant et en l'approfondissant elle nous conduit naturellement à l'impénétrabilité, à la mobilité, à la divisibilité, et aux autres propriétés de la matière. C'est ce que j'entreprends de démontrer évidemment, par les principes mêmes de M. Locke.

V. Que selon les principes de M. Locke, l'impénétrabilité est une propriété essentielle de l'étendue.

M. Locke liv. 4. de son essai sur l'entendement humain chap. 7. intitulé des propositions qu'on nomme Maximes ou Axiomes §. 5., après avoir établi que „ pour ce „ qui est de la coéxistence ou connéxion entre deux idées tel„ lement nécessaires, que dès que l'une est supposée dans „ un sujet, l'autre le doive être aussi d'une manière iné„ vitable ; l'Esprit n'a une perception immédiate d'une tel„ le convenance ou disconvenance, qu'à l'égard d'un trés„ petit nombre d'idées ; il ajoûte, qu'il en est pourtant „ quelque-unes, par exemple, dit-il, l'idée de remplir „ un lieu égal au contenu de sa surface étant attachée à „ notre idée du corps, je crois que c'est une proposition „ évidente par elle-même, que deux corps ne sauroient être „ dans le même lieu.

C'est donc de l'idée de l'étendue que M. Locke tire ici l'idée de la solidité. Un corps ne peut être dans le même lieu où est déjà un autre corps ; parce qu'il est de l'idée du corps, de remplir un lieu égal à sa surface, ou ce qui revient au même, d'être commensurable au lieu qu'il occupe. Or il est clair, que le corps n'occupe un lieu égal au contenu de sa surface ; et ne lui est commensurable qu'en vertu de son étendue ; donc, c'est en vertu de l'étendue, que le corps est solide ou impénétrable. Et assurément, si quelque Philosophe s'avisoit de faire ici une difficulté à M. Locke, et de lui dire que, quoiqu'il soit vrai, que tout corps doive naturellement occuper un lieu égal au contenu de sa surface, il n'y a pourtant pas contradiction qu'un autre corps occupe ce même lieu, et y soit

placé avec l'autre : comment M. Locke pourroit-il démontrer la fausseté d'une telle prétention, si opposée à la maxime qu'il vient d'établir ? Certainement, il ne pourroit dire autre chose, sinon, que si un corps d'un pied cubique d'étendue par exemple, pouvoit être dans un lieu déjà rempli par un autre corps aussi d'un pied cubique d'étendue, il s'ensuivroit, que deux pieds cubiques d'étendue ne feroient qu'un seul pied cubique d'étendue : ce qui est évidemment absurde. Or cette même raison prouve aussi qu'un corps ne peut être dans un lieu qui fasse partie d'un espace qu'on suppose positivement étendu et pénétrable ; car alors, il y auroit aussi deux pieds cubiques en un seul pied cubique d'étendue ; savoir, le pied cubique de l'étendue du corps, et le pied cubique de l'étendue du lieu. Il seroit inutile de répondre que de ces deux étendues, l'une est pénétrable, et l'autre impénétrable : ce seroit là une manifeste pétition de principe : ce seroit dire que le corps est impénétrable, parce qu'il est impénétrable, et non parce qu'il est de son idée de remplir un lieu égal au contenu de sa surface ; c'est à dire, parce qu'il est de son idée d'être étendu. A bien prendre donc le sens de ces paroles, elles ne peuvent signifier autre chose, sinon que tout corps est son propre lieu intérieur, qui exclut de lui-même toute autre étendue : autrement comme il a été remarqué, deux étendues ne feroient qu'une seule étendue.

Confirmation de la même vérité.

Mais pour donner encore plus de force à cet argument, je veux accorder comme possible aux défenseurs du vuide, que tout corps venant à être anéanti dans ma chambre, il n'y reste que l'espace pur entre les quatre murailles : qu'on suppose maintenant, ce qui seroit réellement impossible ; mais qu'on peut supposer pourtant, à l'exemple des Mathématiciens, pour en tirer l'éclaircissement de la question ; qu'on suppose, dis-je, qu'une autre partie de l'espace pur, égale à celle de ma chambre vienne à y être transportée, je demande si ces deux parties de l'espace pur pénétrées ainsi l'une dans l'autre, feroient encore deux étendues pénétrables distinguées l'une de l'autre, ou bien si elles ne feroient plus qu'une seule et même étendue : il est evident, ce me semble, pour peu qu'on y apporte de réflexions, que ces deux étendues ne pourroient plus faire qu'un seul et même espace ; l'espace, dis-je, dont la longueur, la largeur et la profondeur sont essentiellement déterminées par la di-

stance des murailles de la chambre l'une de l'autre ; de sorte que comme cette distance ne peut être autre que ce qu'elle est , il ne peut non plus y avoir entre ces murailles qu'une longueur, une largeur, et une profondeur déterminées par la distance de ces murailles . Or l'étendue n'est autre qu'une dimension en longueur, largeur , et profondeur. Donc, comme entre les murailles de la chambre, il ne peut y avoir qu'une dimension en longueur , largeur , et profondeur ; il ne peut non plus y avoir qu'une seule étendue, un seul et unique espace ; donc de ces deux espaces qu'on supposeroit pénétrés l'un dans l'autre, il ne s'en formeroit qu'un seul et même espace : ce qui détruit, comme l'on voit, la supposition de cette mutuelle pénétration . Si l'on suppose maintenant que de ces deux parties de l'espace pénétrables , (j'entends par la supposition faite ci-dessus) l'une devienne impénétrable, et se change ainsi en étendue matérielle ; il est encore évident, que la raison par laquelle on vient de prouver , qu'il est impossible qu'il y ait entre les quatre murailles d'une chambre , deux parties de l'espace , ou deux étendues pénétrables et commensurables , chacun a la capacité de la chambre ; il est évident , dis-je, que cette même raison prouve aussi, qu'il est impossible que ces deux étendues égales puissent rester dans une seule et même capacité distinguées l'une de l'autre , quoiqu'on en conçoive une impénétrable ; puisque cette raison est toute fondée sur l'idée et la nature des dimensions qui conviennent également à l'étendue impénétrable , et à celle qu'on suppose pénétrable .

VI. Objection de M. de Muschembrock, contre les preuves ci-dessus alléguées.

Ceci paroîtra encore mieux par la réfutation d'un raisonnement de M. de Muschembrock à ce sujet. Cet Auteur dans son Essai de Physique, ouvrage d'ailleurs très-estimable par le grand nombre d'observations curieuses et exactes dont-il est enrichi, prétend qu'entre l'idée de l'étendue et celle de l'impénétrabilité, il n'y a pas le moindre rapport. ,, Ces savants, dit-il, tom. 1. cap. 2. §. 31. qui supposent ,, que l'impénétrabilité est une suite de l'étendue, raisonnent sans doute, ou suivant leur imagination, ou suivant ,, l'expérience. S'ils ne raisonnent que suivant leur imagination, nous leur opposons, que les Mathématiciens ont ,, coutume de concevoir l'étendue comme pénétrable ; car ,, dans un cube ils conçoivent une Sphère, et dans cette ,, Sphère un cone ou un autre cube, ou quelque autre éten-

„ due corporelle; de sorte qu'il ne répugne en aucune ma-
„ nière de concevoir l'étendue pénétrable, et deux pieds cu-
„ bes dans eux-mêmes, sans que pour cela on perde l'idée
„ du premier pied-cube. Si l'on raisonne suivant l'expérien-
„ ce, je me servirai aussi des mêmes armes. Les images
„ étendues, qui paroissent devant le miroir ardent, ne sont-
„ elles pas pénétrables? Elles ne représentent certainement
„ autre chose, que les surfaces étendues des corps, comme
„ celles d'une boëte ou d'un cabinet.

VII. Réponse. Je réponds, que les Philosophes qui soutiennent qu'on ne peut concevoir que deux pieds-cubes, l'un dans l'autre, fassent autre chose qu'un pied cube; que si l'on suppose, par exemple, trois étendues A. B. C. chacune d'un pied-cube en longueur, largeur, et profondeur, que l'étendue cubique A. soit exactement placée dans l'étendue cubique B., il est impossible que ces deux étendues A. et B., placées l'une dans l'autre, fassent plus qu'une simple étendue cubique en longueur, largeur, et profondeur, parfaitement égale à l'étendue C., comme elles l'étoient déjà separément, avant que de se pénétrer, et qu'ainsi l'étendue cubique A. placée dans l'étendue B. ne lui ajoûte rien; mais que plutôt elle se confond et s'identifie avec elle; de sorte qu'il n'y a rien de plus dans ces deux étendues qu'on suppose pénétrées l'une dans l'autre, que la même étendue qui étoit déjà en A ou en B.; les Philosophes, dis-je, qui soutiennent un tel sentiment, raisonnent exactement, à mon avis, non selon leur imagination, puisque les Philosophes ne doivent jamais prendre l'imagination pour guide, mais selon les idées les plus claires de l'Esprit pur, et selon l'expérience. Le premier argument que M. de Muschembrock leur oppose, ne prouve rien. Quand je considère une Sphère dans un cube, je ne conçois pas que l'étendue de la Sphère soit dans l'étendue du cube, comme dans une autre étendue où elle soit comme pénétrée; je conçois au contraire, que l'étendue de la Sphère fait partie de l'étendue du cube, et que la même portion d'étendue, qui prise à part, et détachée du reste de la figure, fait une Sphère, étant jointe au contour qui l'environne, forme une cube. Mais, je serois fort embarrassé à concevoir, qu'un cube entier donné, on pût introduire dans l'étendue de ce cube une autre étendue, qui servit pour la Sphère. Je pense qu'il se trouvera peu de Mathématiciens, qui disent concevoir la chose autrement.

Quant à l'argument tiré de l'expérience, j'avoue que je n' en comprends pas bien la force. M. de Muschembrock prétend-il que ces images, qui représentent la surface des objets, aient une étendue réelle pénétrable à l' étendue de l'endroit, où on les voit comme placées? Mais ne seroit-ce pas renouveller le sentiment de Lucrece sur la nature de ces images; lesquelles selon ce Philosophe, étoient autant de membranes très-déliées, détachées de la superficie des objets, et voltigeantes dans l' air? Mais il n' est plus besoin aujourd'hui de réfuter une telle opinion. On convient assèz généralement, que ces images ne sont qu'une pure apparence des objets, et que cette apparence consiste dans un certain sentiment de couleurs, que l' Ame rapporte naturellement à l' endroit où les rayons commenceroient à diverger, s'ils entroient directement dans l' oeil: ainsi, ces images ne font par elles-mêmes aucune étendue; et encore une fois, je ne comprends pas quelle expérience ces images peuvent fournir pour prouver qu'une étendue est actuellement pénétrable à une autre étendue.

La raison et l' autorité de M. Locke s' accordent donc à prouver, que l' impénétrabilité est une suite nécessaire de l'étendue. Mais de-là il suit, que M. Locke se contredit ouvertement, quand il prétend, liv. 2. chap. 4. de son Essai sur l'entendement humain, que l'idée de l'impénétrabilité ne peut s'acquérir que par la voie de l'attouchement; c'est-à-dire, par les efforts que l'on fait pour faire pénétrer deux corps sans pouvoir jamais y réussir.

VIII. Contradiction de M. Locke, sur l' origine de l'idée de l'impénétrabilité.

Car premiérement, si l' esprit a, comme il le dit ici expressément, une perception immédiate et intuitive de la connexion nécessaire, qu'il y a entre l' idée de tout ce qui remplit un lieu égal au contenu de sa surface et l' idée de la solidité; il s'ensuit que l'Esprit ne peut avoir l'idée d'une chose qui remplisse un lieu égal au contenu de sa surface, qu'il n'ait aussi l'idée de la solidité de cette chose. Or est-il que par la seule vue des Corps, l' Esprit connoît, que tout Corps remplit un lieu égal au contenu de sa surface. Donc par la seule vue, l'Esprit peut acquérir l'idée de leur solidité, sans qu'il soit besoin de l'attouchement.

IX. Qu' il est impossible d' acquérir par la voie de l'attouchement, l' idée d' une impénétrabilité absolue.

Mais il y a plus; je soutiens encore, qu'il est impossible, que l' Esprit, par la voie de l' attouchement, puisse acquérir l'idée d' une solidité ou impénétrabilité absolue. En effet, quelques inutiles que soient les efforts que nous em-

ployons pour faire pénétrer deux Corps, cela prouve tout au plus, qu'il y a dans ces Corps une impénétrabilité rélative aux forces que nous pouvons employer pour les faire pénétrer : mais pour conclure de-là que les Corps sont absolument impénétrables, il faudroit que cette force fût absolument infinie. Ainsi, comme dans la supposition, qu'il y eût dans la nature un rocher si dur, qu'on n'eût jamais pu le diviser, quelque moyen qu'on eût tenté pour cela ; on raisonneroit mal, si on en vouloit conclure, qu'un tel rocher est absolument indivisible ; de même de ce qu'on n'a jamais pu faire pénétrer deux corps, on ne peut pas en conclure raisonnablement, que les corps sont absolument impénétrables. Donc l'idée de l'impénétrabilité absolue, ne sauroit nous venir par la voie de l'attouchement.

X. La distinction des parties, autre suite de l'idée de l'étendue.

La distinction des parties est une autre idée qui suit nécessairement de l'idée de l'étendue. En effet dans l'étendue d'un Cube, par exemple, je puis nettement distinguer la Sphère qui s'y trouve comprise, du contour qui l'environne. D'où je conclus, que cette Sphère est un être qui a son existence à part, aussi bien que les autres parties du Cube qui l'environnent.

XI. La figure des parties, suite de leur distinction.

Cette distinction de parties dans l'étendue, me fournit l'idée de leur figure, de leur mobilité, et de leur divisibilité. Je ne puis concevoir une partie dans l'étendue, comme distinguée des autres qui l'environnent, que je ne la conçoive terminée de toutes parts, en quoi consiste l'idée de la figure.

XII. La mobilité, autre suite de la distinction des parties.

Je ne puis concevoir une Sphère dans un Cube, que je ne conçoive, que cette Sphère peut tourner sur un quelconque de ses axes, et que le point extrème d'un de ses Diamètres perpendiculaire à un des plans du Cube, peut devenir perpendiculaire à l'autre plan latéral, et ainsi de suite. Ce point s'approchera donc, et s'éloignera successivement des différentes parties du Cube que l'on considère comme en repos, en quoi consiste l'idée du mouvement.

XIII. Possibilité du mouvement dans le plein.

Les partisans du voide, n'ont pas de peine à accorder, que le mouvement d'une Sphère sur son axe est possible dans le plein ; mais ils prétendent, qu'il n'en est pas de même d'un mouvement direct et progressif ; qu'un Corps ne peut avancer en ligne droite, si un autre Corps ne lui fait place ; qu'il en est de même de ces autres Corps, et qu'ainsi quelque circulation qu'on veuille imaginer, le mouvement

ne pourra jamais commencer, si le Corps qui doit le premier céder la place, ne trouve un vuide où il puisse se jetter, pour ne plus faire d' obstacle au mouvement des autres Corps qui doivent se mouvoir. On a beaucoup disputé pour et contre cette objection. Cependant voici un raisonnement fondé sur l' expérience, qui est, ce me semble, décisif sur ce sujet. L'eau, selon M. de Muschembrock, et plusieurs autres savants Physiciens, est composée de petites particules sphériques, extrêmement petites et si dures qu' elles paroissent absolument incapables de compression: c' est ce qui a été démontré pour la première fois par Messieurs de l'Academie de Florence, et ensuite par M. Boile. Ces Philosophes ayant rempli d' eau une Sphère creuse, formée d' une lame d' or très mince, et l' ayant mise sous presse, ils ont éprouvé qu' il étoit impossible de faire changer de figure à cette Sphère, tandis qu' elle étoit éxactement pleine d' eau, et qu' ainsi, l' eau ne pouvoit être condensée par quelque force qu'on pût employer à cet effet.

D'un autre côté, l'expérience fait voir, que si dans une bouteille remplie d' eau, on renferme quelque corps solide et pesant, comme une balle de plomb, et qu' on la bouche ensuite exactement en renversant la bouteille, la balle de plomb ne laisse pas que de descendre et de traverser l' eau aussi librement qu'elle le feroit si la bouteille étoit ouverte. Or quand cette balle commence à se mouvoir, je demande où est l'espace vuide dans lequel les particules de l'eau puissent se jetter pour lui faire place? Ce vuide ne peut pas se faire par la compression des particules de l'eau, puisque ces particules sont incomprehensibles, sur tout par un poids de si petite force. On dira peut-être, que les particules de l eau étant sphériques, il faut qu'elles laissent entr'elles des interstices vuides. Mais je réponds, que ces interstices, quand on les supposeroit parfaitement vuides, doivent pourtant être toujours plus petits, que chacune de ces particules prises en particulier: l eau étant incompressible, il faut que ses parties se touchent, de façon qu'elles laissent entr'elles le moins d'espace qu'il est possible. Or il est aisé de démontrer géométriquement, que si trois cercles égaux se touchent, l'espace curviligne qu'ils renferment, est égal à un triangle équilatéral dont les côtés soient des rayons de ces cercles, moins trois segments soustendus par des cordes qui soient aussi rayons de ces cercles; pendant que ces cercles sont égaux,

chacun a six de ces triangles, plus six de ces segments. Il n'est pas moins certain, que l'espace curviligne compris entre trois Sphères qui se touchent, devra être encore beaucoup moindre, par rapport à chacune de ses Sphères. Les particules de l'eau, ne peuvent donc ni entrer dans ces interstices vuides, ni se ranger, de façon à occuper moins de place qu'elles n'en occupent naturellement. Lors donc que la balle de plomb commence à se mouvoir, il faut que les particules de l'eau qu'elle pousse, circulent autour de cette balle, sans qu'il soit besoin pour cela, qu'elles trouvent un espace vuide où elles aillent se loger pour lui faire place. Puis donc que les vuides renfermés entre les particules de l'eau, ne peuvent faciliter en aucune façon le mouvement de la balle; il est clair, que ce mouvement s'exécute de la même façon que si tout étoit exactement plein, et qu'ainsi le mouvement dans le plein, est possible en tout sens.

XIV. De la résistance que rencontrent les corps dans le plein.

Une difficulté plus considérable est celle qui se tire de la résistance, que les corps devroient rencontrer dans le plein; résistance qui leur feroit perdre tout leur mouvement, dès l'instant même qu'ils commenceroient à se mouvoir. Pour éluder cette difficulté, on a dit, que l'Ether, quoiqu'infiniment dense, ne laissoit pas que d'être infiniment fluide et sans aucune pesanteur; et comme tout fluide résiste d'autant moins, qu'il est moins pesant, l'Ether qui ne pèse point, ne doit par conséquent faire aucune résistance au mouvement des corps: j'avoue qu'on peut supposer avec raison l'Ether infiniment fluide. La matière est même telle par sa nature: car s'il n'y a une cause extérieure de cohésion, qui tienne ses parties attachées les unes aux autres, elles ne peuvent qu'être parfaitement désunies, et céder à la plus légère impression; on peut aussi supposer l'Ether sans pesanteur: la pesanteur étant un phénomène dont on doit chercher la cause dans la pression de quelque cause extérieure, comme d'un fluide extrêmement élastique, plutôt que dans la nature même, ou dans une qualité occulte de la matière. De telles suppositions, ôtent à la vérité toute la résistance qui peut naître de la cohésion, et de la pesanteur des parties d'un fluide. Mais la résistance qui vient de la simple communication du mouvement, et qui est fondée sur cette Loi générale, qu'un Corps ne peut communiquer de son mouvement, qu'il n'en perde à proportion; cette resistance, dis-je, qui répond à l'inertie de la matière, reste encore toute

entière dans l'Ether, malgré son extrème fluidité et son défaut de pesanteur. Un fluide, dis-je, résiste d'autant moins qu'il est moins pesant; mais c'est que la densité décroit en même raison que la pesanteur. Si le Mercure venoit à perdre sa pesanteur sans rien perdre de sa densité, feroit-il pour cela moins de résistance que l'air avec toute sa pesanteur? C'est ce que je ne crois pas qu'on puisse soutenir.

D'autres disent, que les particules de l'Ether étant infiniment petites, une force finie qui les pousse, ne doit perdre qu'une partie infiniment petite de son mouvement: ils disent, que l'Ether étant infiniment fluide, le corps qui s'y meut ne fait que donner à ses parties une impression latérale, par laquelle elles s'échappent de côté et d'autre, sans être poussées en avant, ce qui fait que le corps ne peut rien perdre du mouvement par lequel il avance. Mais si les particules de l'Ether sont insfiniment petites, le nombre de celles qui répondent à la masse d'un mobile fini qui les déplace, doit être infiniment grand; d'où il suit qu'il en résulte une masse finie extrêmement dense, que ce mobile est toujours obligé de déplacer. Ainsi il ne paroît pas que la difficulté soit entiérement levée. Ne pourroit-on pas dire, qu'un corps qui pousse l'Ether devant lui, doit être immédiatement remplacé par la Colonne d'Ether qui le suit, et que cette Colonne doit être poussée contre ce corps par la force centrifuge des tourbillons qui compriment le nôtre de tous côtés, poussée, dis je, avec une vitesse égale à celle que le corps communique à l'Ether qu'il a devant lui; de sorte qu'elle lui redonne à chaque instant le mouvement que la résistance de l'Ether lui fait aussi perdre à chaque instant. Je n'ai hazardé ici cette conjecture que pour faire voir que la solution de cette difficulté pourroit bien dépendre du mécanisme de l'Univers, et de la correspondance de ses parties; et qu'ainsi on ne peut y répondre d'une manière nette et précise, qui ne laisse rien à souhaiter; parce qu'il s'en faut bien encore, que le mécanisme de l'Univers nous soit entiérement connu, les défenseurs du vuide n'en peuvent cependant tirer aucun avantage en faveur de leur sentiment contre l'existence du plein.

XV. La divisibilité des parties de la matière, suite de leur distinction, et de leur mobilité.

La distinction et la mobilité des parties de la matière, nous conduisent naturellement à leur divisibilité. On ne peut concevoir du mouvement dans quelques parties de l'étendue, sans concevoir, que ces parties se divisent et séparent de

quelques autres parties de la même étendue. Si la divisibilité est une suite de l' idée de l'étendue, toute étendue doit être divisible. Quelque petite qu'on veuille supposer une partie de matière, elle ne sauroit cependant être sans étendue, et par conséquent sans divisibilité; puisque la divisibilité est une suite nécessaire de l' étendue; la matière est donc divisible à l' infini. Ceux qui admettent des Atômes absolument indivisibles, ne peuvent disconvenir que ces Atômes n'aient une certaine figure. Qu'on suppose donc un de ces Atômes qui soit, par exemple, sphérique; je puis dans cette petite Sphère, distinguer un cube, et dans ce cube une autre plus petite Sphère. Cela est essentiel à l'idée de ces figures. Donc l'étendue de cette petite Sphère est distinguée de l'étendue qui reste au cube où elle se trouve inscrite. Elle pourra donc y tourner sur son Axe. Donc cet Atôme qu'on suppose indivisible, contient nécessairement des parties distinguées l' une de l' autre, mobiles, divisibles et cela à l'infini.

Ceux qui admettent un espace vuide ne peuvent du moins que de reconnoître dans cet espace, des parties différentes quoiqu' inséparables, qui répondent aux différentes parties des corps qui y sont placés. Par exemple, la portion d'espace qui répond à l'étendue d'un homme, comprend différentes parties dont l' une répond à la tête, l' autre aux bras, l' autre à la poitrine ec. Or est-il que selon ces mêmes Philosophes, l'idée de l'espace est parfaitement uniforme. Donc si une partie quelconque de l' espace renferme d'autres parties; c'est-à-dire, si on peut désigner par la pensée, différentes parties d'espace dans une partie quelconque de l'espace, il n'y a point de partie concevable dans l'espace, laquelle ne renferme proportionnellement d' autres plus petites parties. Autrement l' idée de l' espace ne seroit pas uniforme entre cette partie, où l'on n'en pourroit plus distinguer de plus petites, et les autres parties où l'on en peut distinguer de plus petites. Donc il n'y a point de partie d'espace, qui n'en contienne de plus petites à l'infini. Or est-il, que les corps sont parfaitement commensurables à l'espace qu'ils occupent. Donc tout corps doit être composé de parties qui en contiennent d'autres plus petites a l' infini; donc la matière est réellement divisible à l' infini. Cet argument n' est dans le fond que celui que les Cartésiens déduisent de l' idée de l'étendue; car l' idée de l' espace pur, n' est, comme on le fait voir, que l' idée de

l'étendue abstraite des autres qualités qui lui conviennent: mais j'ai cru devoir le proposer aussi sous cette forme, pour faire voir qu'il y a contradiction dans le système de ceux qui admettent le vuide et des Atômes indivisibles.

XVI. Que la divisibilité de la matière à l'infini, prouve son impénétrabilité absolue.

La divisibilité de la matière à l'infini, prouve aussi son impénétrabilité absolue. Car si l'on suppose, que les différentes parties d'un corps soient pénétrées l'une dans l'autre par quelque moyen que ce soit; je demande si ce corps, après la pénétration de ses parties, se trouve réduit à un point indivisible, ou non: s'il est réduit à un point indivisible, il occupera donc un lieu indivisible. Il y a donc dans la nature quelque lieu indivisible répondant à un point indivisible; ce qui détruit évidemment la divisibilité de la matière à l'infini; laquelle ne peut s'accorder avec l'indivisibilité d'un lieu quel qu'il soit. Si le corps n'est pas réduit à un point indivisible après la pénétration; il est donc encore divisible à l'infini; et ses parties pouvant être conçues, comme répondant à différentes parties de l'espace, elles ne sauroient être conçues comme pénétrées réciproquement l'une dans l'autre. On ne peut donc sans contradiction, défendre la divisibilité de la matière à l'infini, et soutenir en même tems, que la pénétration mutuelle des corps est possible.

XVI. Que l'étendue est la substance de la matière.

Après avoir montré, que la distinction des parties, leur figure, leur impénétrabilité ou solidité, leur mobilité, leur divisibilité, sont des suites nécessaires de l'idée de l'étendue; il n'en faut pas davantage pour faire voir, que la substance des corps, ou de la matière en général, ne peut être autre que l'étendue, et que les différents corps ne diffèrent essentiellement que par les divers arrangements dont les parties de l'étendue sont susceptibles. La substance d'une chose, selon la définition de M. Locke, est le soutien des qualités de cette chose. Or est-il, que l'étendue est le soutien de l'impénétrabilité, de la figure, de la mobilité et de la divisibilité, qui sont, au jugement de M. Locke, les qualités premières et originales de la matière; puisqu'on a fait voir que ces qualités sont toutes des propriétés qui se déduisent de l'idée de l'étendue; donc ec.

XVIII. Que l'espace pur n'est pas l'immensité de Dieu.

Cela suffit aussi pour détruire l'étrange opinion de ceux qui regardent l'espace pur, c'est-à-dire, une étendue formelle en longueur, largeur et profondeur, comme un attribut de la divinité et une suite nécessaire de son existence. S. Tho-

mas rejette en termes exprés une telle opinion, 1. p. q. 3. art. 1., où ce S. Docteur enseigne, que quand l'Ecriture attribue à Dieu les dimensions de l'étendue, de telles expressions ne doivent pas être prises dans le sens littéral, qu'elles présentent d'abord à l'Esprit, mais dans le sens spirituel et métaphorique qu' elles renferment sous l'écorce de la lettre. C'est ainsi qu'il explique ce passage de Job chap. 2. *excelsior Caelo est, quid facies? Profundior inferno, et unde cognosces? Longior terra mensura ejus, et latior mari*. Voici donc les paroles du S. Docteur sur ce passage dans l'endroit cité. *Dicendum, quod Sacra Scriptura tradit nobis spiritualia et divina sub similitudinibus corporalium; unde cum trinam dimensionem Deo attribuit sub similitudine quantitatis corporeae, quantitatem virtualem ipsius designat, utpote per profunditatem, virtutem ad cognoscendum occulta: per altitudinem, excellentiam virtutis super omnia: per longitudinem, durationem sui esse: per latitudinem, affectum dilectionis ad omnia*. Et quest. 8. art.2. parlant de l'immensité de Dieu, il dit nettement: *incorporalia non sunt in loco per contactum quantitatis dimensivae sicut corpora, sed per contactum virtutis*. Par-où l'on voit que S. Thomas n'attribue à Dieu les dimensions de l'espace, que dans le sens purement métaphorique, et qu'il étoit par conséquent bien éloigné de concevoir l'immensité de Dieu sous l'idée de cet espace pur, infini et immobile, que nous concevons s'étendre au delà des bornes de l'Univers, espace que S. Thomas appelle toujours imaginaire, parce qu'en effet, il ne subsiste que dans nos idées.

XIX. Dispute de M. Clarke et de M Leib. niz sur ce sujet.

Telle a été pourtant la pensée du Docteur Clarke, et l'on sait que ç'a été un des principaux sujets de sa fameuse dispute avec M. Leibniz. Les raisonnements, dont ce Philosophe se servit pour combattre son adversaire, pourront peut-être ne pas paroitre tous également convaincants; mais il ne paroit pas que le Dr. Clarke ait rien répondu de solide à l'argument tiré de la distinction des parties qu'il faudroit reconnoitre en Dieu, si l'espace étoit son immensité.

Quoique l'imagination, disoit le Dr. Clarke dans sa quatrième réplique à M. de Leibniz ,, puisse en quelque ma- ,, nière concevoir des parties dans l'espace infini; cependant ,, comme ces parties improprement ainsi dites, sont essen-

„ tiellement immobiles et inséparables les unes des autres, „ il s'ensuit que cet espace est essentiellement simple et in- „ divisible.

On accorde sans peine au Docteur Clarke, que l'espace supposé infini, ne peut être partagé en deux ou plusieurs parties, dont l'une aille à droite et l'autre à gauche. Mais cette indivisibilité de l'espace qui nait de son infinité, n'empêche pas la distinction réelle de ses parties. Deux choses sont réellement distinctes, quand réellement l'une n'est pas l'autre.

Or il est clair, que la partie de l'espace où est placé le Soleil, n'est pas la même que celle où la Terre est placée. Donc ces parties sont réellement distinguées. Par-là on voit, que la simplicité, que le Docteur Clarke attribue à l'espace, n'est pas une simplicité proprement dite, telle qu'elle devroit convenir à un attribut de la Divinité; mais que c'est plutôt une homogénéité de parties, telle qu'on la conçoit dans les éléments. Ainsi en supposant un corps élémentaire qui remplit l'infinité de l'espace, ce corps seroit simple et indivisible dans le même sens que l'espace infini du Docteur Clarke.

XX Autre raisonnement, contre le sentiment du Dr. cteur Clarke.

Les attributs de Dieu sont Dieu même; car tout ce qui est en Dieu est Dieu. Et le Docteur Clarke se trompe assurément quand il avance dans sa troisième réplique, que l'immensité qu'il reconnoit être une propriété de Dieu, n'est pas Dieu. Donc si l'immensité de Dieu est l'espace formellement étendu, la substance de Dieu est elle-même formellement étendue. Donc il y aura plus de la substance de Dieu dans le Soleil que dans la Terre; ce qui est manifestement absurde.

XXI. Le vuide selon M. de Muschembrock, est une substance créée. Que cette prétention favorise le système du plein.

M. de Muschembrock quoique fauteur du vuide, rejette l'opinion du Dr. Clarke, chap. 3. §. 38., et pour expliquer de son côté ce que c'est que le vuide, il décide nettement que c'est une substance créée. Une telle prétention est assurément plus favorable au sentiment du plein qu'à celui du vuide. Elle fait voir, premièrement, qu'on ne sauroit concevoir l'étendue que sous l'idée d'une substance; puisque le vuide n'est qu'une pure étendue; secondement, qu'avant la création, il n'y avoit point d'espace; d'où l'on peut conclure, que comme Dieu a pu créer la substance étendue du vuide, sans qu'il ait fallu un autre espace antérieur pour la contenir; par la même raison, Dieu a pu créer

la substance étendue des corps, sans qu'il ait été besoin de créer un espace ou une étendue vuide pour la contenir. Le vuide n'étoit donc pas nécessaire pour contenir les corps; ainsi que le prétend cet Auteur au même chap. §.86.

XXII. Autre prétention de M. de Muschembrock, qu'on peut avec autant de raison faire consister l'essence du corps dans la pesanteur que dans l'étendue.

Les principes sur lesquels nous venons d'établir, que l'étendue est la substance du corps, sont assez clairs pour fournir des réponses nettes et précises à tout ce qu'on pourroit objecter contre cette maxime fondamentale du systême Cartésien; mais pour la mettre encore dans un plus grand jour, suivons pas à pas M. de Muschembrock: cet Auteur est un de ceux qui ont fait le plus d'efforts pour la combattre. Mais cet examen fera voir que les grands hommes eux-mêmes sont foibles, et ne peuvent rien contre la vérité. „ Premiérement, dit-il, chap. 2. §.16., quoiqu'en pensant abstractivement à un corps, nous allions jusqu'à ne „ nous représenter qu'une seule de ses propriétés sans faire aucune attention aux autres; il ne s'ensuit pas de là, „ que cette propriété subsiste par elle-même, ou qu'elle „ peut subsister comme un Etre ou une substance sans „ les autres propriétés. Car penser par abstraction, n'est „ autre chose que s'arrêter à une seule propriété d'une chose dont l'Esprit fait choix, en mettant à l'écart toutes „ les autres propriétés de cette même chose; mais il ne „ suit pas de-là que tout le reste n'appartienne pas à cette „ chose, ou qu'il ne doive pas lui appartenir, parce que „ nous n'y pensons pas. Cela paroîtra en arrangeant mes „ pensées dans un autre ordre, suivant lequel je ne conserverai plus d'autre idée, que celle d'une propriété différente de l'étendue. Si par conséquent la nature des „ corps consiste dans cette propriété, de laquelle seule j'ai „ conservé l'idée à l'exclusion des autres, je puis aussi „ établir avec autant de raison que les Cartésiens, que l'essence du corps consiste dans cette propriété; ce qu'on ne „ manqueroit pas de trouver absurde. Si après avoir fermé mes yeux, quelqu'un me met dans la main une pesante boule, je sentirai d'abord par cette pesanteur, que „ j'ai un corps dans la main, et je dirai toujours que ce „ corps existe actuellement, tandis que je sentirai cette „ même pesanteur. Supposons à présent que je conçoive „ avec les mécanistes, que toute la pesanteur de cette boule „ est réunie dans son centre, et que j'aille ensuite me représenter que ce corps est sans mouvement, qu'il a perdu sa

„ force d'inertie, son attraction, et enfin son étendue. On „ ne peut certainemct pas me contester, que je ne puisse „ me représenter la chose de cette manière ; je conçois ce- „ pendant jusqu' à present que ce corps existe, puisque je „ continue toujours à sentir sa pesanteur au même point ; „ mais dès que je viens à exclure aussi de ma pensée ce „ point de pesanteur, je cesse d' avoir la moindre idée de „ ce corps ; c' est pourquoi mon esprit se borne à ne se „ representer que la pesanteur. Ne pourrois - je donc pas „ conclure, que l'essence du corps consiste dans la pesan- „ teur ? Oui certainement. Cependant cette conclusion seroit „ fausse ; puisqu'elle n'est absolument qu'une suite de l'or- „ dre de mes pensées : or il est clair, qu'il est du tout im- „ possible, que la nature des corps puisse jamais dépendre de „ l'arrangement de mes pensées.

XXIII Réponse fondée sur une autre objection de M. de Muschembrock.

Pour répondre solidement à cet argument de M. de Muschembrock, il est à propos de le confronter avec un autre raisonnement du même Auteur sur le même sujet. „ Mais „ on peut encore démontrer, dit - il, par d'autres raisons, „ que l'étendue ne fait nullement l'essence du corps ; car „ comme toutes les propriétés d'un triangle et d'un cercle, „ qui nous sont connues, découlent de leur nature, et qu'el- „ les en sont déduites et démontrées par les Mathématiciens : „ et comme d' ailleurs nous ne connoissons point d' autres „ propriétés de ces figures que celles que nous avons dé- „ duites de leur nature ; il faudroit aussi, que nous pussions „ tirer de la nature du corps, s'il nous étoit une fois bien „ connu, toutes ses propriétés, et démontrer qu' elles dé- „ coulent de cette nature, et qu'elles en tirent leur origine. „ Supposez donc, que la nature du corps consiste dans l'éten- „ due : je vous demande, comment vous concevez, que l'im- „ pénétrabilité, la force d'inertie, la mobilité, la pesan- „ teur, et la force d'attraction dépendent de cette étendue, „ et sont jointes avec elle. Pesez et examinez cela aussi „ long-tems qu'il vous plaîra, et vous ne trouverez pas le „ moindre rapport entre ces propriétés et l'étendue.

Premiérement, il n'est pas vrai, parlant à rigueur, que si la nature des corps nous étoit une fois bien connue, nous en pourrions déduire toutes ses propriétés ; nous connoissons la nature du triangle et du cercle ; et cependant, quel est le Mathématicien qui puisse se vanter, d'en avoir déduit toutes les propriétés ? Le juste rapport d'un cercle et

d'un triangle, n'a-t-il pas échappé jusqu' ici aux recherches les plus subtiles et les plus assidues de plus habiles Géomètres ? Pour nous assurer donc que nous connoissons la nature du corps, il suffit que nous en puissions déduire toutes les propriétés du corps que nous connoissons, et que nous n'en puissions connoître aucune qui ne s' en déduise. Or il a été montré ci-dessus, que toutes les propriétés des corps que nous connoissons; savoir, l'impénétrabilité, la figure, la divisibilité, la mobilité, se déduisent naturellement de l'idée de l'étendue. Et quant aux qualités particulières des différents corps, quoique nous n' en connoissions distinctement qu'un très-petit nombre, nous savons pourtant qu'elles dépendent toutes de ces qualités prémières, essentielles et générales que nous venons de nommer; c'est-à-dire, que les corps sensibles ne différent entr'eux que par la différente grosseur, figure, mouvement, et situation de leurs parties. Ainsi notre ignorance dans la Physique, ne vient pas de ce que la substance de la matière ou du corps en général, nous soit entiérement inconnue, mais de ce que nous manquons de moyens pour découvrir la contexture particulière de différents corps. Mais je soutiens qu'on ne viendra jamais à découvrir une qualité dans les corps, laquelle ne puisse être déduite, ou pour mieux dire, ne doive être déduite de la même idée, d'où découlent l' impénétrabilité, la figure, la mobilité, et la divisibilité, qui sont incontestablement les propriétés les plus essentielles des corps. Autrement il y auroit, dans un même sujet, deux essences ou deux substances indépendantes l' une de l' autre. Il est vrai, que l'inertie et l'attraction, telles qu' elles sont conçues par quelques Physiciens, ne peuvent être déduites de l' idée de l'étendue: mais aussi, peut-on les concevoir avec d' autres Physiciens, aussi-bien que le mouvement actuel, comme des effets de l'action d'une cause extérieure sur la matière; ainsi que je le prouverai bientôt. Par-là tout s'accorde, et on voit un peu plus clair dans la nature.

Secondement, de ce qu'on vient de dire, il s' ensuit que lorsque les Cartésiens disent, pour prouver que l'étendue est l'essence du corps, qu' en écartant par abstraction toutes les autres propriétés du corps, on ne laisse pas que de retenir l'idée du corps, pourvu qu'on retienne l' idée de l' étendue; et qu'au contraire, on n'a plus aucune idée du corps, dès qu'on perd de vue l'idée de l' étendue, cet or-

dre de leurs pensées n'est pas purement arbitraire, mais qu'il est fondé sur la nature des choses. De sorte qu'ils ne font pas dépendre la nature des corps de l'arrangement de leurs pensées; mais que plutôt ils arrangent leurs pensées sur la nature des corps.

Mais, troisièmement, quoique les Cartésiens soutiennent qu'on peut penser à l'étendue, sans penser distinctement aux propriétés qui en découlent, comme on peut penser à un triangle, sans penser que ses trois angles sont égaux à deux droits, il ne prétendent pas pour cela, que l'étendue puisse exister sans les propriétés qui en dépendent essentiellement, non-plus qu'un triangle ne peut exister sans les propriétés qui lui sont essentielles; mais les Cartésiens faisant voir qu'on peut penser à l'étendue sans penser à ses propriétés, et qu'au contraire, on ne peut penser à l'impénétrabilité et aux autres propriétés des corps, sans penser à l'étendue, ils prétendent prouver par cette opposition, que l'idée de l'étendue présente à l'esprit le caractère d'une véritable substance, et que les propriétés des corps dépendent de cette substance et sont jointes avec elle.

De-là il suit, en quatrième lieu, qu'il est faux qu'on puisse en arrangeant ses pensées dans un autre ordre, et écartant l'idée de l'étendue, conserver néanmoins encore l'idée de quelque autre propriété du corps que ce soit. Cela paroît clairement dans la figure, qui n'est qu'une étendue terminée de toutes parts: dans l'impénétrabilité qui suppose l'idée d'une étendue, dans laquelle on ne sauroit placer une autre étendue; dans la divisibilité qui suppose l'idée des parties de l'étendue; et enfin, dans la mobilité qui suppose l'idée d'une chose qui peut changer de place, et qui par conséquent doit en occuper une par son étendue.

XXIV. M. de Muschembrock confond dans les qualités sensibles ce qui appartient à l'Ame avec ce qui appartient au corps.

L'exemple que M. de Muschembrock tire de l'idée de la pesanteur, est hors de propos. Cette pesanteur à laquelle son Esprit se borne, après avoir exclu de sa pensée jusqu'au centre de gravité de la boule qu'il tient en sa main; cette pesanteur, dis-je, n'est plus une propriété du corps; elle n'est que l'effort, ou le sentiment pénible qu'on éprouve en soutenant le poids d'un corps; lequel sentiment est une affection de l'Ame et non une propriété du Corps pesant. Il en est de cette pesanteur comme de la chaleur qu'on sent auprès du feu, comme de la douleur qu'on

éprouve, quand on nous enfonce une épingle dans le doit. Si on écarte l'idée des particules du feu et de leur mouvement, pour ne s'arrêter qu'au sentiment de chaleur qu' on éprouve, cette chaleur est un sentiment de l' Ame et non une qualité du feu. Si on écarte de sa pensée l'idée de l'épingle enfoncée dans le doigt et de l'effet qu' elle produit dans les fibres qu' elle déchire, pour se borner uniquement à la douleur qu'on sent, on ne retient plus l'idée du corps qui pique. Et il ne serviroit de rien de dire, que pendant qu'on sent la pesanteur de la boule, on est averti par cela même de son existence, comme on est averti par la chaleur de l'existence du feu qui nous échauffe, par la douleur de l'existence de l' épingle qui nous pique: car dès-lors on ne se borne plus à penser précisément aux sentiments de pesanteur, de chaleur et de douleur dont on est affecté à l'occasion de ces choses; mais de plus, on pense à la boule qui cause la pesanteur, au feu qui cause la chaleur, à l' épingle qui cause la douleur. Assurément on ne peut être *averti* actuellement de l'existence d'une boule sans penser à cette boule; ni de l'existence du feu, sans penser au feu; ni de l'existence d'une épingle, sans penser à une épingle. Le sentiment de pesanteur sert à réveiller l'idée de l'existence de la boule qui pèse, mais il n'est pas formellement l'idée de cette existence; et ainsi des autres choses. On voit par-là que M. de Muschembrock a confondu dans les qualités des Corps, ce qui est une affection de l'Ame, avec ce qui est véritablement une propriété du Corps.

XXV. Selon M. de Muschembrock, nous ne connoissons pas la substance des corps; parce que nous ne pouvons pas l' appercevoir par nos sens extérieurs.

„ Tout ce que nous connoissons des corps, reprend „ cet Auteur, nous devons l'apprendre par le secours de „ nos sens extérieurs: or nos sens ne nous font connoître „ que la surface des corps; car à l' aide des yeux, nous „ découvrons seulement la surface, nous ne faisons que la „ toucher par le moyen du tact. Mais qu' est-ce qui se „ trouve renfermé au dedans de cette surface? Certainement ce doit être cela même qui constitue proprement le „ corps. Or qu' est-ce que cela? C'est ce que nous ignorons tous.

XXVI. Réponse.

Je réponds, que ce qui est au dedans de la surface des corps, est précisément de même nature que cette surface qui en est l'écorce extérieure. En voyant une surface, nous ne voyons qu'une étendue en longueur et largeur; car la couleur, on en convient aujourd' hui, n' appartient pas au

corps; en touchant une surface nous touchons une étendue impénétrable, ce qui est au dedans est de même nature, c'est le reste de cette étendue impénétrable, qui s'étend non seulement en longueur et en largeur, mais aussi en profondeur. Si on prend une lame de plomb extrémement mince et déliée, et qu'on la réduise en une masse cubique, une grande partie de ce qu'on découvroit auparavant dans la surface, par les yeux et par le tact, se trouvera caché au dedans de la surface: en devient-il pour cela moins connoissable? Si M. de Muschembrock prétend, que nous ne connoissons pas la contexture particulière des parties qui constituent l'or ou le plomb; je lui réponds, que nous ne découvrons pas non plus cette contexture dans la surface, ni par les yeux, ni par le tact; et que d'ailleurs, il ne s'agit pas ici de ce qui fait la différence essentielle de l'or et du plomb; mais de ce qui fait comme la substance foncière de l'un et l'autre.

XXVII. Ce que c'est que la force d'inertie dans la matière.

Enfin, dira-t-on, l'expérience ne nous force-t-elle pas de reconnoître dans la matière une force d'inertie, et une force d'attraction? Ces forces ne peuvent pourtant se déduire de l'idée de l'étendue; donc l'étendue n'est pas la substance intime de la matière, ou du corps en général.

L'expérience nous apprend qu'un corps perd toujours de son mouvement, quand il en communique quelque partie à un autre corps. Mais qu'il y ait dans le corps une force proprement dite, par laquelle il résiste au mouvement d'un autre corps, c'est ce que l'expérience n'apprend pas: bien loin de-là, on peut prouver, qu'on ne sauroit admettre dans les corps une force proprement dite de communiquer le mouvement, ou d'y resister sans contredire ouvertement, ou les notions les plus claires, ou les expériences les plus constatées. Des corps doués de telles forces qui agiroient les uns contre les autres, étant des causes nécessaires, c'est une notion évidente par elle-même, que leur action devroit toujours être proportionnelle à la force avec la quelle ils agiroient. D'un autre côté, l'expérience fait voir, que dans la composition des mouvements, deux corps perdent plus de mouvement, qu'ils n'en communiquent; et qu'au contraire, dans la décomposition des mouvements, un corps en communique plus qu'il n'en perd. Donc si la communication des mouvements dépendoit d'une

force proprement dite qui fût dans les corps, soit pour le communiquer, soit pour y resister, l'effet ne répondroit pas toujours à la force avec laquelle les corps agiroient les uns contre les autres; mais il arriveroit au contraire, que l'effet seroit tantôt moindre et tantôt plus grand que sa cause. La communication du mouvement dans les corps, ne dépend donc que des Loix pleines de sagesse, selon lesquelles, l'Auteur de la Nature pour éxécuter ses propres Décrets, l'entretient et le règle dans les corps par une action immédiate, libre et toute-puissante.

XXVIII. De l'attraction. Doctrine de M. d. Muschembrock.

Quant à l'attraction, l'expérience apprend aussi, que quand deux corps sont placés à une certaine distance l'un de l'autre, ils s'approchent réciproquement, et s'attachent ensuite fortement l'un à l'autre; mais qu'un tel effet soit produit par une force d'attraction proprement dite, c'est ce que l'expérience n'apprend pas. Les Partisans de l'attraction, qui prétendent que „ tout ce que nous connoissons „ des corps, nous devons l'apprendre par le secours de nos „ sens extérieurs „ ont-ils jamais aperçu une telle force d'attraction dans les corps par aucun de leurs sens? Je montrerai plus bas dans mes réponses à M. Locke, que si l'on devoit admettre dans la nature une attraction distinguée de l'impulsion, cette attraction ne pourroit être non plus que l'impulsion, qu'un effet de l'action immédiate de Dieu; avec cette seule différence, que la rencontre des corps n'en seroit pas l'occasion. Cependant qu'il me soit permis, avant que de quitter ce sujet, de faire une courte reflexion sur la manière de raisonner de quelques fameux Philosophes, qui défendent l'attraction proprement dite. M. de Muschembrock, tom. 1. chap. 1. §. 5., établit comme une Loi générale de la nature, „ que tout changement que „ nous voyons survenir aux corps, n'arrive que par „ le moyen du mouvement. „ Soit, comme il l'explique ensuite, qu'un tel mouvement soit sensible, soit qu'il provienne d'une matière invisible, telle que l'air, ou le feu qui environnent les corps, les pénètrent et en agitent insensiblement les parties. D'un autre côté, le même Auteur parlant, chap. 18., de la vertu attractive des corps, et en particulier de l'Aimant, auquel il ne manque pas d'attribuer une telle vertu, rapporte cette observation déjà ancienne et commune, que „ le fer „ se change en Aimant, après être resté dans la même pla- „ ce sans se mouvoir pendant un grand nombre d'années,

„ et sans avoir été rongé par la rouille ". Il rapporte même d'après M. du Fay, une observation tout-à-fait singulière sur ce même sujet, elle ne sera peut-être pas ici hors de place, quand ce ne seroit que pour égayer la matière. „ On voit, dit-il, sur une Tour de Marseille une grosse „ Cloche, laquelle se meut sur une grosse barre de fer, „ qui tourne des deux côtés dans une pierre molasse: cette „ barre est posée de niveau, et s'étend d'Orient en Occi- „ dent, et autant qu'on peut s'en assurer par certaines re- „ marques, tout cela doit avoir existé de cette manière, il „ y a 420 ans (le livre de l'Auteur est imprimé en l'an „ 1739), il s'est amassé aux deux extrémités de cette „ barre et de cette pierre, une espèce de rouille épaisse, „ composée des particules qui se sont détachées de la pierre „ et du fer, et de l'huile avec laquelle on a graissé la bar- „ re, à quoi se sera aussi attaché le sel volatil répandu dans „ l'air : il s'est formé de tout cela une masse, qui étant „ tombée de la pierre, possède une grande vertu magnéti- „ que distribuée dans toutes ses parties ".

Le principe et les observations de M. de Muschembrock supposées, je raisonne ainsi. Le Fer qui se change en Aimant après être resté dans la même place, subit un changement, puisqu'il acquiert la vertu attractive qu'il n'avoit pas auparavant; et cette nouvelle vertu est un effet de ce changement intérieur arrivé dans le Fer. Or un tel changement, selon la Loi générale établie ci-dessus par M. de Muschembrock, ne peut être causée que par le mouvement d'une matière subtile qui environne le Fer, le pénètre, et donne à ses parties un nouvel arrangement par le mouvement qu'elle leur imprime. C'est donc du changement de contexture dans le Fer, et d'une cause purement mécanique, que dépend la vertu magnétique que le Fer acquiert. Ce n'est donc pas une vertu d'attraction proprement dite; laquelle doit être indépendante de la figure et du mouvement des parties du corps; puisque selon ses fauteurs, c'est une propriété aussi essentielle à la matière, que l'étendue ou la divisibilité. XXIX. Conséquence de cette Doctrine contre l'attraction.

Tous les Philosophes conviennent, que c'est l'ignorance, où nous sommes de la véritable cause de certains effets naturels, qui les fait attribuer, par ceux qui font profession de vouloir tout expliquer, à des qualités occultes qu'ils supposent résulter de la forme spécifique des choses. Cette XXX. Doctrine de M. Neuton. Conséquences de cette Doctrine contre l'attraction proprement dite.

méthode est hautement désapprovée par M. Neuton sur la fin de son traité d'Optique. Il y propose la force d'inertie et la force d' attraction, non comme des qualités occultes qui résultent de la forme spécifique, ou ce qui revient au même, de l'essence des corps, mais comme des Loix générales, ou des principes généraux de mouvement. On voit parlà, que les Neutoniens qui font de l'attraction une propriété intrinsèque et essentielle de la matière, s'eloignent du sentiment de leur Maître, et tombent dans les absurdités qu' il reproche lui-même aux Aristotéliciens. S'ils disent que l'inertie, la gravité, et l'attraction ne sont pas des qualités occultes dans les corps, mais des qualités manifestes; je leur demande, s'ils entendent que ces qualités sont manifestes quant à leurs effets, ou s'ils veulent de plus qu'elles soient manifestes quant à la force qui produit ces effets. On ne doute pas que les effets de l'inertie, de l'attraction, de la gravité ne soient manifestes; on les expérimente à tout moment: mais prétendre qu'il y ait dans les corps une force proprement dite, d'inertie, une force de gravité et d' attraction, qui fasse que les corps s'attirent réciproquement, et qui produise les effets manifestes que nous voyons, c'est admettre dans les corps, des qualités qu'on suppose causes des effets manifestes, et qui ne sont pas elles-mêmes certainement manifestes; et c'est ce que M. Neuton condamne: prétendre que de telles qualités sont manifestes aussi bien que les effets qu'on leur attribue, c' est heurter visiblement le bon sens, et c'est de plus contredire ouvertement l'autorité de M. Neuton, qui dit en termes exprès, „ que ce qu' il appelle attraction, peut être produit par impulsion ou par „ d'autres moyens inconnus; qu' il n' emploie ce mot que „ pour signifier en général une force quelconque, par la„ quelle les corps tendent les uns vers les autres, quelle „ qu'en soit la cause; " et c'est pour cela que M. Neuton se réduit enfin à ne proposer cette attraction, que comme une loi générale, ou un principe général de mouvement. Enfin s'ils disent, que ce principe de mouvement est dans la matière, ou soit dans les corps, il faudra qu'ils reconnoissent, que la gravité résulte de la forme spécifique de la matière ou du corps en général; et que les differentes attractions qu'on remarque dans les différents corps, comme dans l'Aimant, dans les corps huileux ec., qui agissent selon des loix si différentes, résultent de la forme specifique de

ces différents corps ; et c'est encore ce que M. Neuton condamne ; c'est reprendre ces qualités occultes, qui selon lui arrêtent les progrès de la Philosophie naturelle, et qui pour cela ont été rejettées dans ces derniers tems : c'est reprendre en un mot le principe fondamental du système Aristotélicien, que l'essence des corps naturels est le principe de leur mouvement et de leur repos : *Natura est principium motus, et quietis ec.*

D'où vient donc que les Philosophes sont si portés à introduire de semblables qualités dans la Physique ? c'est, comme on vient de le remarquer, l'envie et l'impossibilité de tout expliquer qui les y entraine ; et c'est ce qui fait voir, que ceux qui reprochent au Cartésianisme l'orgueilleuse présomption de prétendre de tout connoître, ne sont pas exemts de ce défaut, avec cette différence, que les Cartésiens ne suivent que les idées toujours claires du Mécanisme, au lieu que leurs adversaires se font un plaisir de s'enfoncer dans l'obscurité des qualités, qu'ils veulent défendre à quelque prix que ce soit, quoiqu'ils avouent quelquefois qu'elles sont inintelligibles.

XXXI. Règle générale pour écarter de la Physique les qualités occultes.

Mais pour déraciner de la Physique ces sortes de qualités, qui l'ont si étrangement défigurée, et empêcher qu'elles n'y répullulent, ne pourroit-on pas proposer cette règle générale pour l'explication des effets naturels : savoir : que tout effet que l'on remarque dans les corps, et que l'on conçoive pouvoir etre produit par une cause extérieure, quoiqu'on ne connoisse pas distinctement quelle est cette cause, ne doit jamais être attribuée à une qualité intrinsèque des corps, dans lesquels on observe cet effet. Cette règle est fondée sur les notions claires de la substance et des facultés d'un sujet, telles qu'on les a expliquées ci-dessus. Mais on peut encore mieux l'éclaircir par des exemples. On remarque visiblement que la flamme s'élance continuellement du centre à la circonférence. Il n'y a pas longtemps que la véritable cause de cet effet a été incontestablement démontrée. On sait que les anciens Philosophes l'ont attribuée à une tendance naturelle qu'ils supposoient dans le feu de bas en haut ; cependant ils concevoient, qu'un tel mouvement pouvoit être produit par une cause extérieure, qui poussât la flamme de bas en haut. Voici comme Cicéron s'en explique dans son premier livre des Tusculanes. Après avoir dit que des quatre Elements, deux tendent au centre, et deux

à la circonférence, il ajoute ces mots: *Sive ipsa natura superiora appetente, sive quod a gravioribus leviora natura repellantur*. Cicéron concevoit donc, que le mouvement de la flamme pouvoit naître ou d'une tendance naturelle qui fût en elle, ou de l'action d'une cause extérieure qui la poussât du centre à la circonférence. Cela posé, il devoit selon la règle proposée, rejetter constamment la tendance naturelle, et poser pour certain, que ce mouvement étoit produit par cette cause extérieure; quoiqu'il ignorât quelle elle étoit précisément, et comment elle agissoit sur la flamme. Ainsi en attendant que l'expérience eût découvert cette cause, comme elle a été depuis découverte, il auroit écarté de la Physique une de ces qualités occultes, que la vérité fait toujours disparoître, dès qu'elle vient à être connue.

XXXII. De la cause de la pesanteur.

Comme on ignoroit autrefois, pourquoi la flamme se meut du centre à la circonférence, on ignore peut-être encore aujourd'hui pourquoi au contraire une pierre tend de la circonférence au centre. On conçoit que cet effet pourroit être produit par une tendance naturelle de la pierre, ou bien par une cause extérieure qui poussat la pierre de la circonférence au centre. M. Neuton lui-même reconnoît, liv. 3. de son traité d'Optique quest. 21., qu'un milieu éthéré extrêmement élastique suffit pour pousser les corps avec toute cette puissance, que nous appellons gravité. Il reconnoît, quest. 18. 19. 20., que ce milieu éthéré peut aussi produire les réfractions et les réflexions de la lumière; ce qu'il confirme à la fin de la question 29. Cela posé, je dis selon la même règle, qu'on ne doit pas balancer à rejetter la tendance naturelle, où l'attraction proprement dite, et à reconnoître que ces effets sont produits par l'action d'un milieu; quoiqu'on ignore peut-être encore la nature de ce milieu élastique, et la manière dont il agit sur les corps, comme on ignoroit du tems de Cicéron, la nature du milieu qui agit sur la flamme, et la pousse du centre à la circonférence.

XXXIII. De la cause de l'élasticité.

Il en est de même de l'élasticité; on peut l'attribuer, si l'on veut, à une force naturelle et intrinsèque de répulsion. Mais pourtant l'on conçoit qu'elle peut provenir de l'action ou de la pression d'un fluide extrêmement subtil et agité. On ne doit donc pas non plus balancer. La règle proposée nous conduit à la pression du fluide; et l'expérience confirme ce sentiment. L'eau en se raréfiant devient

élastique. La cause qui produit la raréfaction, est certainement une matière subtile et extrêmement agitée qu'on appelle *feu*. Ce même fluide est donc aussi la cause de l'élasticité, que l'eau acquiert en se raréfiant. On conçoit nettement qu'en comprimant l'eau que le feu raréfie, on met un obstacle à l'action du feu, qui par son mouvement écarte les particules de l'eau en les poussant de toutes parts; l'action du feu tend donc à surmonter et à repousser cet obstacle. En faut-il davantage pour l'élasticité?

Je n'apporte pas d'autres exemples, pour n'être pas trop diffus. Mais, si l'on veut prendre la peine de faire une application de cette règle à toutes les qualités occultes de la Physique ancienne, reconnues aujourd'hui pour fausses et inutiles; on reconnoîtra aisément qu'elles sont toutes détruites par la régle que je viens de proposer. Cette même règle nous oblige à chercher ailleurs que dans la matière, le principe de son mouvement actuel, et nous fait ainsi remonter jusqu'à l'auteur de la nature, qui, comme le dit fort bien le Docteur Clarke, 2. replique à M. Leibniz, met continuellement en exécution par sa puissance le dessein qu'il a formé dès le commencement par sa sagesse.

Après avoir montré que l'idée de l'étendue est l'idée d'une véritable substance, et que c'est de cette idée que découlent toutes les propriétés que nous connoissons dans les corps, il est aisé de déterminer ce que c'est précisément que l'idée de l'espace pur, que quelques gens font valoir comme une preuve incontestable de son existence; et ensuite quelle idée on doit attacher à ce mot de matière première, ou de matière en général, pour ne pas s'éloigner des principes de la saine Philosophie.

L'idée de l'espace pur n'est autre que l'idée de l'étendue, considérée simplement selon sa longueur, sa largeur et sa profondeur, sans aucun égard à l'impénétrabilité, et aux autres propriétés qui en découlent. Cette idée ainsi abstraite, nous représente l'étendue de l'Univers, comme dénuée de toute qualité, et nous la fait concevoir comme une espace pur, qui s'étend d'une manière uniforme au delà de toutes les bornes, que notre imagination peut lui prescrire; et cela par les raisons que j'ai alléguées dans ma défense du sentiment du P. Malebranche, sur la nature des idées. De-là venant à considérer les corps sensibles qui composent l'Univers, ils nous paroissent fort différents de cette XXXIV. Idée de l'espace pur.

O 2

étendue abstraite; et nous jugeons qu'ils sont placés dans cette étendue, parce que nous la concevons comme fixe et immobile; au lieu que nous voyons les corps sensibles changer continuellement de place; or ce jugement vient de ce que nous ne songeons pas, que l'idée de ce prétendu espace, n'est autre qu'une idée abstraite de l'étendue, en tant qu'elle est une proprieté commune à tous les corps qui composent cet Univers; et qu'ainsi elle nous doit paroitre dépouillée de toute qualité sensible, et de plus, uniforme, fixe, et immobile. Mais réellement chaque corps en particulier fait partie de cette étendue considérée *in concreto*, et ainsi chaque corps est à lui-même son propre lieu intérieur: mais cela n'empêche pas qu'on ne puisse considérer l'étendue abstraite comme un espace pur, uniforme, et immobile, qui renferme tous les corps sensibles, et par rapport à un point fixe, duquel nous concevions que les corps se meuvent et changent de place. Ce n'est qu'en ce sens qu'on doit entendre ce que je répète souvent en cet ouvrage; qu'il est essentiel à tout corps d'occuper une place dans l'espace: que le mouvement n'est que l'existence du corps en différentes parties de l'espace successivement ec.; je me suis accommodé ainsi aux suppositions ou aux expressions de ceux, dont je combats les sentiments pour le faire avec plus de force, et tirer de ces suppositions mêmes, de quoi démontrer la fausseté de leurs principes.

XXXV. Idée de la matière première. L'idée de la matière première c'est l'idée de cette même étendue en longueur, largeur et profondeur, considérée de plus comme impénétrable et divisible en parties parfaitement homogènes: dans cette vaste étendue qui constitue la matière première, on peut donc concevoir, comme une infinité de très-petites particules, toutes distinctes les unes des autres, et de toutes sortes de figures. On conçoit que ces particules peuvent devenir extrêmement dures ou cohérentes; quelque soit la cause de leur dureté, qui sera, selon les différents systèmes, ou la compression du reste de la matière, considérée dans un état de parfaite fluidité, ou les mouvements conspirants, selon la pensée de M. Jean Bernoulli dans sa nouvelle Physique céleste; ou enfin, si l'on veut, une loi d'attraction; quoiqu'il ne paroisse pas que celle-ci puisse avoir lieu dans le système du plein. Ces particules de différente figure, étant ainsi devenues extrémement dures, pourront s'attacher et s'unir les unes aux autres, et former,

par leurs divers arrangements, des corpuscules essentiellement différens les uns des autres. Ces corpuscules qui peuvent être aussi d'une dureté à ne pouvoir être divisés par aucune force naturelle que ce soit, seront donc autant de petits corps élémentaires, dont l'assemblage formera les éléments sensibles, tels que l'eau, le sable, le limon, l'huile et tous les corps qu'il plaira aux Physiciens de regarder comme simples et élémentaires. Enfin des différentes combinaisons de ces corps élémentaires entr'eux, on conçoit que naissent tous les corps mixtes, tels que les animaux, les végétaux ec. Ainsi tous les corps sont composés d'une même substance, c'est-à-dire, de l'étendue impénétrable en longueur, largeur et profondeur: malgré l'homogénéité de cette substance, ils diffèrent essentiellement entr'eux, par les divers arrangements et la différente contexture des particules de cette substance homogène. L'or et l'argent ne diffèrent que par la grosseur, la figure, la liaison, la densité des particules dont ils sont composés. Mais ces particules sont substantiellement de même nature.

Tel est le fondement de la Physique moderne, on ne peut reconnoître dans les corps une différence véritablement substantielle et indépendante des affections qu'on appelle mécaniques, sans en revenir aux formes substantielles, ou à quelque chose de semblable. C'est là pourtant, où quelques nouveaux Philosophes, dont les écrits sont d'ailleurs si estimables par la politesse et le bon goût, voudroient encore nous ramener aujourd'hui.

M. de Voltaire dans son traité de Métaphysique, qui a paru à la tête de ses éléments de la Philosophie Neutonienne de l'édition de Londres 1741., est obligé de reconnoître, que Neuton pensoit à peu près comme Descartes sur la matière première; mais en même tems il a soin de faire remarquer, que ce n'est pas le raisonnement comme Descartes, mais une fausse expérience de Boyle, qui l'avoit conduit à ce sentiment; et que s'il n'eût pas été trompé, en croyant après Boyle, que l'eau se change en terre, il est à croire qu'il auroit pensé tout autrement; „ puisqu'il „ ne formoit jamais de jugement qui ne fût fondé ou sur „ l'évidence des Mathématiques, ou sur l'expérience". Pour moi, je trouve dans M. Neuton le système de la matière première établi de telle sorte, qu'il ne paroit pas que ce soit la seule expérience de Boyle qui l'y ait conduit, et qu'il

eût dû par conséquent rejetter ce système, s' il étoit venu à découvrir la fausseté de cette expérience. Mais quoiqu' il en soit, est-il bien décidé, qu'on ne puisse former de jugement certain, qui ne soit fondé sur l'évidence des Mathématiques ou sur l'expérience? N'y a-t-il donc point d'autre principe qui puisse éclairer l'Esprit, et le conduire de raisonnement en raisonnement dans la recherche des vérités, qui sont hors de la sphère des Mathématiques et de l'expérience? Si cela est, il ne faudra plus compter parmi les sciences, ni la Métaphysique, ni la Morale. Et cependant on a cru jusqu'ici, que c'étoit à la Métaphysique à répandre la lumière jusques sur les principes mêmes de la Géométrie. Mais voyons un peu s'il y a toujours bien de la justesse dans les raisomements de ceux, qui ne veulent former de jugement qui ne soit fondé ou sur l'évidence des Mathématiques, ou sur l'expérience.

XXXVI. Premiere objection contre la matière première, qu'on ne peut s'en former aucune idée.

„ Qu'est ce qu'une matière première, dit M. de Voltaire: qui n'est rien des choses de ce monde, et qui les „ produit toutes? C' est une chose, dont je ne puis avoir „ aucune idée, et que par conséquent je ne dois point admettre. Il est bien vrai, que je puis me former en général l'idée d'une substance étendue, impénétrable et figurable, sans déterminer ma pensée ou à du sable, ou à „ du limon, ou à de l'or ec.; mais cependant ou cette matière est réellement quelqu'une de ces choses, ou elle „ n'est rien du tout. De même je puis penser à un triangle en général, sans m'arrêter au triangle équilatéral, au „ scalène, à l'isoscèle. Mais il faut pourtant qu' un triangle qui existe, soit l'un de ceux-là. Cette idée seule „ bien pesée, suffit peut-être pour détruire l'opinion d' une „ matière première.

XXXVII. Réponse.

On ne doit pas dire que la matière première ne soit rien des choses de ce monde, elle est au contraire toutes les choses de ce monde; j'entends du monde corporel, puisque tous les corps sont composés de cette matière première; qu'ils ne sont que des masses de cette matière, qui ne diffèrent entr'elles que par les divers arrangements de leurs parties. Cette matière première pourroit même exister actuellement sans être ni sable, ni or, ni limon ec.: alors, comme le dit fort bien M. de Gamaches, ce que les Philosophes entendent communément par le nom d' espace, mais un espace doué de toutes les propriétés qui lui conviennent

essentiellement, comme à une chose positivement étendue, c'est-à-dire un espace impénétrable, et divisible en parties parfaitement homogènes. La comparaison que fait M. de Voltaire entre une telle étendue en général, et un triangle en général, n'est pas juste. L'équivoque de ce terme, *en général*, lui en a imposé. L'idée du triangle en général est une idée abstraite : l'idée de la matière en général, ou de la matière première n'est pas une idée abstraite, mais l'idée d'une matière homogène et réelle, dont tous les corps sont composés. Il en est de la matière première par rapport à l'or, au sable, au limon ec., comme de l'idée du fer par rapport à une serrure, à une scie, a un coffre ec., le fer est comme la matière première de ces ouvrages de l'art. Le fer en un sens n'est ni une horloge, ni une serrure, ni une scie ec., et en un autre sens, il est toutes ces choses ; car ces différentes choses ne sont que le fer même arrangé d'une telle ou telle façon. Tous les corps naturels ne sont que les ouvrages de l'art, ou de la sagesse du Créateur agissant sur la matière. C'est en ce sens que Platon à défini la nature : *Ars Dei in materia*. C'est en façonnant les différentes parties de la matière homogène selon les desseins de la sagesse, que le Divin Ouvrier en a tiré toutes les productions de la nature. Et cela soit qu'il ait créé premiérement la matière dans cet état de parfaite homogénéité, et qu'ensuite il en ait arrangé les différentes parties, selon qu'il a jugé à propos ; soit qu'il l'ait créée toute partagée en différents amas, et avec ces divers arrangements qui constituent les différents corps. Car l'un et l'autre lui étoit égal. Tout ainsi qu'on conçoit, qu'en voulant créer une horloge, il auroit pu commencer par créer la matière, dont il auvroit voulu qu'elle fût composée, et lui donner ensuite l'arrangement convenable pour en faire une horloge ; ou bien créer tout d'un coup cette matière dans l'arrangement qu'elle doit avoir pour constituer une horloge.

L'Illustre Auteur du spectacle de la nature dans son histoire de la Physique expérimentale, Entretien VIII., trouve *admirables* les Philosophes, qui admettent une matière première (ce sont pourtant de son aveu tous les Philosophes qui ont jamais été) *de chercher l'analyse de l'or, et de le réduire en ses principes pour les pousser jusqu'à la matière première. Autant vaudroit, ajoute-t-il, analyser des fleurs au fourneau des Chymistes dans*

l'espérance de trouver en dernière décomposition une fleur en général au fond du récipient. Quelque brillante que soit cette comparaison d'une fleur en général avec la matière première, on sent bien qu'elle n'est pas plus juste que celle que M. de Voltaire a tirée du triangle en général: et la même réponse peut bien suffire pous détruire l'impression, que ces sortes de traits font ordinairement dans l'esprit des Lecteurs, qui pour la plupart sont plus frappés de ce qui eblouit l'imagination, que de ce qui éclaire l'entendement.

XXXVIII. Seconde objection; qu'en remuant au hazard la matière on en pourroit former des corps organisés.

„ 2. Dit M. de Voltaire, si la matière quelconque mise „ en mouvement suffisoit pour produire ce que nous vo- „ yons sur la terre, il n'y auroit aucune raison pour laquel- „ le de la poussière bien remuée dans un tonneau, ne pour- „ roit produire des hommes et des arbres, ni pourquoi un „ champ semé de bled, ne pourroit pas produire des Balei- „ nes et des Ecrevisses au lieu de froment.

XXXIX. Réponse.

Tous les ouvrages de l'art, quelques merveilleux qu'ils soient, ne s'exécutent pourtant qu'avec de la matière et du mouvement. C'est par le mouvement qu'un ouvrier coupe et retranche les parties superflues d'une masse de matière, pour en faire les pièces qui doivent composer sa machine; et c'est par le mouvement qu'il les assemble dans la juste disposition, où elles doivent être pour former un seul tout, qui réponde à l'unité du dessein qui a réglé son action. Cette vérité supposée, si un homme qui n'auroit d'autre idée de la construction de ces machines ingénieuses, qui malgré leur simplicité, ne laissent pas que de renfermer un nombre prodigieux de parties, dont la liaison réciproque plus admirable encore que la structure de chacune en particulier, ne pourroit être devinée que très-difficilement par un habile Mécanicien, qui les verroit désassemblées et dispersées confusément sur une table: tels que sont, par exemple, les Tableaux mouvants du fameux Pere Sébastien, qui a su imiter, selon la judicieuse remarque de M. Fontenelle, d'assez près le Mécanisme des Animaux par l'art merveilleux de réduire en un petit espace un grand nombre d'organes, qui produisent de grands effets; si, dis-je, un homme qui n'auroit d'autre idée de la construction d'une telle machine, sinon qu'elle est composée d'une certaine matière arrangée par le moyen du mouve-

ment, s'avisoit sérieusement de prendre une certaine quantité de cette matière, de la couper, de la remuer et d' en assembler au hazard les différentes parties, dans l' espérance de rencontrer enfin une construction parfaitement semblable à celle d'un tableau mouvant du P. Sebastien, que devroit-on penser de la conduite de cet homme? Or peut-on s'imaginer qu'il fût plus aisé de rencontrer la construction d'un arbre ou d'un cheval, en remuant de la poussière dans un tonneau? M. de Voltaire avoue dans ce même chapitre, que les mêmes sels, les mémes soufres, en un mot les mêmes Eléments qui forment le bled par un certain arrangement, forment aussi, mais par un autre arrangement, notre sang, nos chairs, et tout ce que nous sommes quant au corps. Qu' il dise donc pourquoi une certaine quantité de ces sels, de ces soufres ec. en un mot une certaine quantité de farine bien remuée dans un tonneau, ne produiroit pas le sang et les chairs d' un animal? Mais qui ne voit que si pour exécuter les ouvrages de l'art, le mouvement qu'on imprime à la matière ne doit pas être un mouvement quelconque, un mouvement aveugle, mais qu'il doit être réglé et mesuré selon certaines loix qui portent toujours le caractère d'une intelligence plus ou moins étendue; les ouvrages de la nature infiniment supérieurs aux ouvrages de l'art par le nombre, la variété, la délicatesse, et la précision de leurs parties, par cette infinité de combinaisons et de rapports des unes avec les autres, qui se réduisent enfin à l'unité la plus juste et plus regulière, ne peuvent donc être formés que par le moyen d'un mouvement réglé sur des loix qui portent le caractère d' une sagesse absolument infinie.

XL. Que la détermination des espèces s'accorde parfaitement avec l' idée d' une matière première et homogène.

„ Quand donc M. de Voltaire ajoute que puisqu' aucun mouvement, aucun art n'a jamais pu faire venir des „ poissons au lieu de bled dans un champ, ni des nefles „ au lieu d'un agneau dans le ventre d'une brebis, ni des „ roses au haut d'un chêne, ni des soles dans une ruche „ d'abeilles ec.; on en doit conclure, que toutes les espéces „ ont été déterminées par le Maître du monde, qu' il y a „ autant de desseins différents, qu' il y a d' espéces différentes, et que de la matière et du mouvement il ne „ naîtroit qu'un cahos éternel sans ces desseins; „ tout ce qu'il dit là est vrai, mais tout aussi s'accorde parfaitement

avec nos principes sur la matière première et le mouvement. Quand nous disons que tous les corps sont composés d'une même matière, et qu'ils ne diffèrent entr'eux que par les divers arrangements des parties de cette matière, nous ne prétendons pas qu'un mouvement aveugle soit la cause efficiente de ces divers arrangements. Bien loin de là, nous ne reconnoissons aucune efficience proprement dite dans le mouvement; nous ne le regardons que comme une passion dans la matière; et comme nous pensons qu'il n'y a que celui qui donne et conserve l'Etre à la matière, qui puisse lui imprimer le mouvement: nous croyons aussi que cet Etre infiniment puissant et infiniment sage régle tous les mouvements, et tous les arrangements qu'il donne à la matière sur les desseins éternels de sa sagesse. J'avoue que dès le commencement du monde, Dieu a déterminé sur autant de desseins et de plans particuliers, selon notre manière de concevoir, l'organisation particulière de toutes les especes d'animaux et de plantes, dont il a voulu enrichir et parer la nature: mais puisque M. de Voltaire convient que les mêmes Eléments différemment arrangés dans le bled et dans notre corps forment l'un et l'autre, il faut aussi qu'il convienne que les germes de tous les animaux et de tous les végétaux, qui contiennent leurs corps déja tout formés et organisés, sont composés de ces mêmes Eléments seulement arrangés d'une manière un peu différente dans les uns et dans les autres. De-là il suit que quoique tous ces germes soient formés d'une même matière, cependant leur contexture particulière, la conformation et la disposition déterminées de leurs fibres et de leurs vaisseaux, est une cause très-suffisante pour faire qu'ils ne puissent croître, et se développer que d'une manière déterminée, et qu'ainsi la seule différence de l'arrangement, que le Créateur a mise entre les differentes parties de la matière, fera toujours qu'on ne verra jamais croître des poissons au lieu de bled dans un champ, ni des roses au haut d'un chêne, ni des neffles au lieu d'un agneau dans le ventre d'une brebis ec.

XLI. Troisième objection contre la matière première: que les Eléments ont chacun leur nature propre et invariable.

Mais au moins, répliquera-t-on, ces Eléments dont les végétaux et les Animaux sont composés, ces Etres primitifs qui ne se décomposent jamais, dont on ne peut tirer que leurs propres parties plus atténuées, de tels Eléments ne

peuvent être formés d'une seule matière homogène : il faut que chacun ait sa nature propre et invariable. L'expérience même confirme ce sentiment, puisque le sel n'a jamais pu être changé en soufre, l'eau en terre, l'air en feu, l'or en sable ec.; donc ces natures sont chacune à elles-mêmes leur matière première. Tel est le dernier argument de M. de Voltaire, et telle est aussi la preuve, sur laquelle l'Auteur du spectacle de la nature insiste davantage pour appuyer le même sentiment.

Sans entrer ici dans des détails de Physique et de Chymie, par lesquels on pourroit peut-être fort-bien prouver que tous ces prétendus Eléments ne sont ni si simples, ni si invariables qu'on les suppose; pour répondre solidement à l'objection proposée, il n'est besoin que d'écarter toute équivoque de l'etat de la question. Si l'on prétend que les Eléments, quels qu'ils soient, sont sortis tout formés de la main de Dieu, et que de la manière, dont il les a formés, il n'y a dans la nature aucune force capable de les décomposer, et de les réduire en d'autres principes; c'est ce que nous n'aurons pas difficulté d'accorder; mais aussi ce n'est pas de quoi il s'agit. La question est de savoir, si ces Eléments sont tous reellement formés d'une même matière homogène: de sorte qu'une massule élémentaire d'or, par exemple, ne diffère d'une massule élémentaire d'eau, que par les divers arrangements des plus petites particules, dont ces massules sont composées. Je dis ceci dans la supposition de la divisibilité de la matière à l'infini, que je regarde comme une vérité démontrée. Mais quand même on voudroit supposer, que les particules élémentaires sont autant d'atômes indivisibles, on en pourroit conclure tout au plus, que ces atômes diffèrent essentiellement par leur figure, mais non jamais par leur substance. Revenant donc à la supposition de la divisibilité de la matière à l'infini, il est évident, que quand on dit que les particules élémentaires, les globules de l'eau, par exemple, sont parfaitement solides; on ne doit pas entendre par cette solidité, ou plutôt par cette dureté parfaite, une indivisibilité absolue, mais seulement une trés-grande force de cohésion, qui empêche que les parties, dont ces globules sont composés, ne puissent être divisées par l'action des corps qui les environnent. De-là il suit évidemment, qu'il n'y a XLII. Réponse.

point de contradiction à dire que ces globules pussent changer de figure, si Dieu le vouloit. D'un autre côté il est clair, que si par la volonté de Dieu les globules de l'eau de sphériques qu'ils sont, devenoient cubiques, ils ne pourroient plus former par leur assemblage un corps sensible, tel que l'eau, mais un autre corps doué de qualités sensibles tout-à-fait différentes: ce seroit un corps consistant, opaque, d'une densité, et par conséquent, d'une gravité spécifique différente de celle de l'eau: il en est de même des massules élémentaires de l'or. Si Dieu leur faisoit changer de figure, il est evident, que le corps qui en résulteroit, ne pourroit conserver les memes qualités sensibles que nous remarquons dans l'or; il y auroit du changement dans sa densité, dans sa couleur, dans sa fléxibilité, dans sa fixité; puisque de telles qualités dépendent essentiellement de la grosseur, de la configuration, et de la liaison des particules, dont l'or est actuellement composé. Ce seroit donc un corps d'une nature tout-à-fait différente de l'or. Par là on voit que les Elements pourroient absolument changer de nature, et que quand on dit qu'ils sont naturellement invariables et indéstructibles, on ne doit pas entendre qu'ils soient tels essentiellement, mais seulement par l'institution de l'Auteur de la nature.

C'est donc pousser la chose un peu loin, que de dire avec M. de Voltaire „ que pour que les parties primitives „ de sel se changent en parties primitives d'or, il faut deux „ choses, anéantir ces éléments de sel, et créer des élé„ ments de l'or. „ Puisque l'on conçoit aisément, qu'en changeant la configuration intérieure des particules composantes les parties primitives de l'or et du sel, Dieu changeroit aussi la nature de ces parties primitives; et qu'ainsi, puisque la nature de ces parties primitives dépend de la configuration des petites particules, dont elles sont composées, Dieu pourroit sans doute changer un élément de sel en un élément de l'or, en donnant aux particules de celui-là, le même arrangement, qui constitue la nature de celui-ci.

XLIII. Contradiction de M. de Voltaire.

Une marque certaine qu'il y a de l'excès à prétendre, que la transmutation d'un élément en un autre élément soit absolument impossible, c'est, qu'une telle prétention a conduit M. de Voltaire jusqu'à soutenir encore que „ afin que

„ dans la constitution présente de cet Univers, l'élement qui „ sert à faire un homme, soit changé en l'élément d'un ar- „ bre ou d'une pierre, il faudroit pour faire un élément de „ pierre à la place d'un élément d'homme, anéantir un de „ ces éléments, et en créer un autre à sa place, „ et cela sans songer qu'un peu auparavant il avoit dit, que les mêmes éléments qui forment le bled, forment aussi par un différent assemblage le corps de l'homme : on auroit beau dire, pour justifier sa proposition, qu' il ne parle que de la constitution présente de cet Univers, une telle limitation ne peut faire ici aucun sens raisonnable. Car ou il entend par cette constitution les loix établies dans la nature ; et en ce sens quoiqu'il soit vrai que la transmutation d'un élément en un autre élément soit naturellement impossible, il ne s'ensuit pas de-là, que pour changer un élément en un autre élément, il faille anéantir l'un, et créer l'autre en sa place; puisqu'une telle voie seroit aussi extraordinaire, et aussi contraire à la constitution présente de cet Univers, que celle de changer la configuration intérieure de ces élements : ou bien il entend par la constitution présente de cet Univers, la nature et l' essence de la matière, telle qu' elle a été créée; et en ce sens la proposition est absolument fausse, puisqu' à ne considérer que l'essence de la matière indépendamment des loix établies, la transmutation de l'or en sel n'est pas plus impossible, que la transmutation du bled en la chair d' un animal.

XLIV. Conclusion de ce discours : que tous les hommes ont la même idée de la substance des corps.

Nous avons donc prouvé jusqu'ici, que toutes les propriétés de la matière se déduisent de l'idée de l'étendue; et on a vu que les principes mêmes de M. Locke nous ont fourni des preuves convaincantes de cette déduction, et des réponses aux difficultés, qui en détournant l' attention de l'Esprit auroient pu la rendre douteuse. Or cela ne fait-il pas voir clairement, que M. Locke n'a pas une autre idée que le P. Malebranche de la substance de la matière, quoiqu'il en juge différemment? Car premiérement M. Locke, et tous les hommes doivent avoir la même idée de l' étendue ; puisque selon lui, l'idée de l'étendue est une idée simple, par rapport à laquelle l' Esprit est passif, et qui doit être par conséquent la même dans tous les Esprits.

2. On a montré par les principes mêmes de M. Locke, qu'entre l'idée de l étendue, et celle de l impénétrabilité, il

y a une connexion nécessaire et si évidente, que l' Esprit en a une perception immédiate et intuitive. Or M. Locke avoue, que la solidité ajoutée à l'étendue, fait la substance du corps.

3. On a fait voir, que la distinction des parties, leur figure, leur mobilité, et leur divisibilité découlent nécessairement de l'idée d' une étendue impénétrable; et M. Locke en tombe d'accord.

4. On a fait voir aussi, et M. Locke le dit expressément, que les qualités secondes des corps dépendent entiérement des differentes déterminations des qualités premières, c'est-à-dire, de la grosseur, de la figure, de la liaison du mouvement des parties étendues et solides, dont ils sont composés.

M. Locke voit donc, aussi-bien que le P. Malebranche, que l'étendue est le soutien de toutes les qualités premières et secondes, que nous observons dans les corps; et tout homme qui voudra y apporter quelque attention, ne pourra manquer d'en voir autant. Or qu'est-ce que la substance des corps, sinon le sujet des qualités que nous y remarquons? lesquelles qualités n'existent que par l'existence de ce sujet, puisqu'elles ne sont que des manières d' Etre, ou des modes de son existence. Or il est clair, que l' impénetrabilité, la figure, la divisibilité ec. ne peuvent exister que dans l'étendue. L'étendue donc, en tant qu'elle existe avec ces modes ou manières d'Etre, qui en sont inséparables, est la substance du corps; et considérée abstractivement en elle-même, elle en est l'essence; parce que c'est cette première chose que nous concevons dans les corps, et qui est la source de toutes leurs propriétés.

XLV. Démonstration, que l' étendue ne peut être une propriété de quelque substance occulte.

Voici enfin une preuve que l' étendue ne peut être la propriété d'une autre substance plus occulte, à laquelle on voudroit bien savoir ce qui manque pour être une véritable démonstration. Toute propriété est un mode de sa substance, c'est-à-dire, qu'elle est la substance même, en tant que modifiée, ou existante d' une certaine manière. Donc on ne peut avoir une idée claire d' une propriété, qu' on n' ait une idée claire de sa substance; puisque l'idée de la propriété renferme nécessairement l' idée de la substance dont elle est un mode, et que même elle n'est que l'idée de la substance, en tant qu'existante d'une certaine façon. Or nous

avons une idée claire de l'étendue; puisque c'est une idée simple, qui représente clairement à tous les hommes le même objet; je veux dire, une dimension en longueur, largeur et profondeur; et qu'une telle idée est l'objet de la Géometrie, qui est la plus claire de toutes les sciences. Donc si l'étendue étoit la propriété d'une autre substance, cette substance ne pourroit être connue aussi évidemment que l'étendue; puisque l'étendue ne seroit que cette substance même. Ceux-là donc font une supposition visiblement absurde, qui prétendent que la substance de la matière est un certain sujet incompréhensible, dont l'étendue n'est qu'une propriété.

En un mot M. Locke, et tous les Philosophes, qui refusent de reconnoître l'etendue comme une véritable substance, raisonnent sur l'essence du corps à peu près, comme quelques Aristotéliciens sur l'essence des modes, de la rondeur, par exemple; un Aristotélicien voit aussi bien qu'un autre homme, qu'en disposant les parties d'un corps de telle façon, que les parties de la circonférence soient toutes également éloignees de celle qui est au milieu, il en résulte essentiellement la rondeur dans ce corps: il voit donc évidemment, que la rondeur n'est qu'une disposition de parties, et que cette dispos tion n'est pas différente des parties ainsi disposées. Il aperçoit donc évidemment ce que c'est que la rondeur, il en voit l'essence de la manière la plus claire et la plus distincte. Cependant malgré cette évidence, il lui plait de juger, que la rondeur est toute autre chose; que c'est une entité réellement distinguée et séparable du corps rond. Mais ce jugement fait-il qu'il n'ait les mêmes idées que les autres Philosophes? Non sans doute: il prouve seulement qu'un tel Philosophe ne juge pas selon ce qu'il voit. C'est ce que font ceux, qui ne peuvent s'empêcher de voir que l'étendue est ce que l'on conçoit de premier dans le corps, cette chose d'où découlent toutes ses propriétés; cette chose en un mot, par laquelle on conçoit qu'un corps, comme une pierre, a son existence propre, et qui malgré cela veulent recourir à des sujets occultes et incompréhensibles pour en faire la substance des corps.

XLVI. Que ceux, qui défendent cette substance occulte, ne jugent pas selon leurs idées.

Il est donc démontré, que c'est dans l'étendue impénétrable que consiste la substance de la matière, et que par conséquent les corps ne peuvent avoir d'autres facultés ou

qualités, que celles qui résultent de la figure et du mouvement des parties de cette étendue impenétrable, dont ils sont composés. Il a de plus été démontré, que la faculté de penser ne peut consister dans aucun arrangement, ou mouvement des parties de la matière; puisque ce ne sont que des rapports de distance, qui n'ajoutent aucune perfection intrinsèque à la matière. Il paroit donc, qu'on ne sauroit solidement établir les principes, sur lesquels M. Locke a fondée sa démonstration de l'immatérialité de Dieu, qu'il n'en résulte une démonstration invincible de l'immatérialité de toute substance pensante.

CINQUIEME PARTIE

Examen des raisons, sur lesquelles M. Locke appuie son doute touchant l'immatérialité de l'Ame.

SECTION PREMIERE.

I. Exposition du celèbre doute de M. Locke sur la matérialité de l'Ame.

C'est au Chap. 3. du Liv. 4., où il traite de l'étendue de la connoissance humaine, que M. Locke propose son fameux doute sur l'immaterialité de l'Ame. Après avoir établi que l'étendue de notre connoissance, est non seulement au dessous de la réalité des choses, mais qu'elle ne répond pas même à l'étendue de nos propres idées; parce que n'en connoissant pas tous les rapports, il nous est impossible de résoudre toutes les questions, qu' on peut faire sur chacune de ces idées, il en apporte deux exemples, l'un tiré de la Géométrie, l'autre de la Métaphysique. „ Nous avons, dit-„ il, §. 6., des idées d' un quarré, d' un cercle, et de ce „ qui emporte égalité; cependant nous ne serons peut-être „ jamais capables de trouver un cercle égal à un quarré, „ et de savoir certainement s' il y en a. Nous avons des „ idées de la matière et de la pensée; mais peut-être ne „ serons-nous jamais capables de connoître, *si un Etre pu-„ rement immatériel pense ou non*, par la raison qu'il nous „ est impossible de découvrir par la contemplation de nos „ propres idées, sans révélation, si Dieu n'a point donné „ à quelques amas de matière disposés, comme il le trouve „ à propos, la puissance d'apercevoir et de penser; ou s' il „ a joint et uni à la matière ainsi disposée, une substance „ immatérielle qui pense. *Car par rapport à nos notions, „ il ne nous est pas plus mal-aise de concevoir, que „ Dieu peut, s' il lui plaît, ajouter à notre idée de la „ matière la faculté de penser, que de comprendre qu'il „ y joigne une autre substance avec la faculté de pen-„ ser*; puisque nous ignorons en quoi consiste la pensée, „ et à quelle espèce de substance cet Etre tout-puissant à „ trouvé à propos d'accorder cette puissance, qui ne sauroit „ être dans aucun Etre créé, qu'en vertu du bon plaisir et „ de la bonté du Créateur. Je ne vois pas quelle contradi-„ ction il y a, que Dieu, cet Etre Pensant, Eternel, et

„ Tout-puissant, donne, s'il veut, quelques dégrés de sen-
„ timent, de perception et de pensée à certains amas de
„ matière créée et insensible, qu' il joint ensemble, comme
„ il le trouve à propos; quoique j'aie prouvé, si je ne me
„ trompe, l. 4. c. 10., que c'est une parfaite contradiction
„ de supposer, que la matière, qui de sa nature est évidem-
„ ment destituée de sentiment et de pensée, puisse être ce
„ premier Etre pensant qui existe de toute éternité,

II. Qu'un tel doute renverse les principes de sa démonstration de l'immatérialité de Dieu.

On a déjà vu, que la démonstration de M. Locke, que la matière ne sauroit être le premier Etre pensant, est toute fondée sur ce principe, que la simple ou pure matière n' est que de l' étendue solide, incapable de se donner le mouvement, quand elle est une fois en repos, et dont les parties ayant reçu le mouvement, ne peuvent que se heurter, se diviser, et rien de plus; de sorte qu' il est autant impossible, que la matière avec le mouvement puisse produire la pensée, qu' il l' est, que le néant produise la matière; parce qu'il faudroit pour cela que l'arrangement, c'est-à-dire, la juxtaposition ou rélation locale des parties solides de la matière devint une pensée, *ce qui est la chose du monde la plus absurde*. Voilà ce que M. Locke admet, et suppose comme évident par la contemplation de nos propres idées.

Puis donc que l'Etre, ou la réalité du sentiment de la perception et de la pensée, n'est point contenu dans la simple et pure matière; pour donner à la matière quelques dégrés de sentiment, de perception et de pensée, il faut absolument, que Dieu lui ajoute quelques dégrés d' Etre et de réalité de plus que ce qu' elle en a par sa propre nature, d'où il suit évidemment qu' un Etre *purement matériel* ne peut penser; puisque de l' aveu de M. Locke, il ne peut acquérir la pensée par le simple arrangement des parties solides de la matière, mais seulement par l' addition de quelques nouveaux dégrés d'Etre, lesquels n' étant point contenus dans la pure matière, font qu' un Etre matériel auquel ils sont ajoutés, ne peut, ni ne doit plus être considéré comme un Etre purement matériel.

III. La faculté de penser ajoutée à la matière, devroit être une substance.

Eu second lieu, il est évident par la contemplation de nos propres idées, que tout Etre qui a son existence et sa réalité propre distinguée de l'existence, et de la réalité d'un autre Etre, est une substance qui ne peut appartenir à un autre Etre, comme faculté ou mode de cet Etre: c'est par

là que nous connoissons, qu'un caillou posé sur une planche, est une substance distinguée de cette planche, et qu'il seroit de la dernière absurdité de penser que le caillou fût une faculté ou propriété de la planche, ou la planche, une faculté ou propriété du caillou.

Puis donc que la faculté de penser, de l'aveu de M. Locke, ne peut être tirée du sein de la matière, ni produite par l'arrangement de ses parties; il faudroit pour l'ajouter à la matière, que Dieu la créât de rien, comme il a créé la matière même au commencement du Monde; et comme l'existence est l'effet de la création, il faut que tout Etre que Dieu crée séparément d'un autre Etre, ait aussi son existence propre distinguée de celle de cet autre Etre. Ainsi la faculté de penser produite dans la matière, comme on le suppose, par une création distinguée de la création de la matière, aura son existence propre distinguée de celle de la matière; elle sera par conséquent une substance distinguée de la matière, et ne pourra plus en être une faculté ou propriété.

IV. La faculté de penser ajoutée à la matière, si elle n'est pas une substance, doit être un accident péripatéticien.

En troisième lieu, ou M. Locke convient que les facultés d'un sujet ne sont que des modifications de ce sujet, qui n'ont aucune réalité distinguée de celle du sujet, comme nous le connoissons évidemment par la contemplation de nos propres idées; et alors il doit aussi convenir, que la matière ne peut avoir d'autres facultés que celles qui dépendent de la grosseur, de la figure, du mouvement, et de la contexture de ses parties solides, qui sont, selon M. Locke, les qualités premières de la matière, d'où dérivent toutes ses autres qualités ou facultés: et comme de son aveu la faculté de penser ne dépend aucunement de ces qualités premières de la matière, il s'ensuivra évidemment contre lui, que la faculté de penser ne peut jamais devenir une faculté de la matière: ou M. Locke reconnoît que les facultés d'un sujet sont des Etres distingués réellement de ce sujet, et pour lors il revient aux formes substantielles et aux accidents de l'école, qu'il rejette ailleurs avec tant de mépris comme de pures chimères; et il devra par conséquent reconnoître contre ses propres décisions, que les deux facultés de l'Ame, qu'on appelle entendement et volonté, sont des Etres distingués réellement de l'Ame; et que Dieu pourroit détacher ces deux facultés de sa propre Ame, pour ajouter par exemple, la faculté, ou l'Etre de son entendement

à son chapeau, et la faculté ou l'Etre de sa volonté, à son épée.

V. Qu'on ne sauroit comprendre pourquoi M. Locke éxige une certaine disposition dans l'amas de matière au quel Dieu pourroit ajouter la faculté de penser.

En quatrième lieu, on ne peut comprendre pourquoi M. Locke, parlant de la faculté de penser que Dieu peut ajouter à la matière, ne dit pas absolument que Dieu peut l'ajouter à tout amas de matière, mais seulement à certains amas de matière disposés, comme il le trouve à propos; car puisque l'arrangement des parties de la matière ne peut aucunement contribuer à la pensée, et qu'il faut que cette faculté lui soit ajoutée d'ailleurs; tout amas de matière, quelque disposition de parties qu'on lui attribue, est également capable, ou pour mieux dire, également incapable de recevoir une telle faculté.

VI. Contradiction et paradoxe insoutenable de M. Locke dans son doute sur la matérialité de l'Ame.

De tout cela, il suit évidemment qu'il y a non seulement une contradiction manifeste, mais encore un paradoxe insoutenable dans cette proposition de M. Locke. *Qu'il ne nous est pas plus mal-aisé de concevoir que Dieu peut ajouter à notre idée de la matière la faculté de penser, que de comprendre qu'il y joigne une autre substance qui pense.* Car, ou l'on entend par le mot de faculté un mode ou un rapport qui naît de la constitution intérieure de la substance, ainsi que M. Locke le dit quelque part; et alors il est clair que la matière ne peut avoir de facultés, que celles qui naissent de la grosseur, de la figure, du mouvement, et de la liaison de ses parties, et que comme il est impossible que la faculté de penser soit un effet, et une détermination de ces sortes de qualités de la matière, il est aussi impossible que la matière puisse jamais avoir la faculté de penser: ou l'on entend par faculté, un Etre distingué de son sujet, et alors outre que l'on confond l'idée de la substance avec l'idée de ses facultés, on retombe dans les formes et les accidents de l'Ecole, que selon M. Locke, il est non seulement mal aisé, mais absolument impossible de concevoir. Au lieu que rien n'est plus facile que de concevoir, que Dieu joigne à la matière une substance qui pense; en ce sens qu'il établisse par un rapport réciproque les mouvements de la matière, causes occasionelles des pensées dont il affecte l'Ame, et les pensées et volontés de l'Ame, causes occasionelles des mouvements qu'il produit dans le corps. On auroit beau se récrier qu'il n'est pas démontré, que l'union de l'Ame et du corps dans l'homme ne consiste que dans un tel rapport réciproque. Sans entrer

dans cet examen, il nous suffit ici qu' on ne puisse nous contester ces deux choses, l'une qu' on peut aisément concevoir une telle union du moins comme possible, l' autre qu' une telle union supposée, il y auroit entre l' Ame et le corps cette même communication de pensées et de mouvements, que nous y observons; cela, dis-je, suffit pour faire sentir l' extravagance de cette proposition de M. Locke: qu'il ne nous est pas plus mal-aisé de concevoir que Dieu ajoute à la matière la faculté de penser, qu'il n' est aisé de concevoir qu'il y joigne une substance douée de la faculté de penser.

SECTION SECONDE.

Des Causes occasionelles.

I. Pour justifier son doute sur la matérialité de l' Ame, M. Locke suppose dans le corps une véritable puissance d' agir sur l'Esprit.

Cette même manière et d' entendre et d'expliquer l' union de l' Ame avec le corps ruine aussi entiérement la preuve, que M. Locke apporte pour justifier la proposition que nous venons de réfuter, puisqu' elle n' est appuiée que sur cette fausse supposition, dont nous avons déjà démontré l' absurdité par ses propres principes, voyez ci-dessus §.1. ec., que le corps produit des sensations dans l' Ame, non comme cause purement occasionelle, mais comme cause vraiment efficiente par une action immédiate sur l' Ame, qui soit l'effet et la suite d'un vrai pouvoit actif, et d'une vraie vertu qui soit en lui. Voici ses paroles: „ Le corps, autant que nous pouvons le concevoir, n' est capable que „ de frapper et d' affecter un corps, et le mouvement ne „ peut produire autre chose que du mouvement, si nous „ nous en rapportons à tout ce que nos idées nous peuvent „ fournir sur ce sujet; de sorte que lorsque nous convenons que le corps produit le plaisir ou la douleur, ou „ bien l'idée d' une couleur ou d' un son, nous sommes „ obligés d'abandonner notre raison, d'aller au-de-là de nos „ propres idées, et d'attribuer cette production au seul bon „ plaisir de notre Créateur. Or puisque nous sommes contraints de reconnoître, que Dieu a communiqué au mouvement des effets, que nous ne pouvons jamais comprendre que le mouvement soit capable de produire, „ quelle raison avons nous de conclure qu' il ne pourroit

„ pas ordonner que ces effets soient produits dans un sujet, „ que nous ne saurions concevoir capable de les produire, „ aussibien que dans un sujet, sur lequel nous ne saurions „ comprendre que le mouvement de la matière puisse opérer „ en aucune manière.

II. Fausseté d' une telle prétention.

Je conçois qu' on en est obligé d'abandonner sa raison et d'aller non seulement au delà de ses propres idées, mais encore contre les connoissances les plus claires, dès qu'on veut de toute force que le corps produise le plaisir, la douleur, et toutes les idées de l'Ame par une action immédiate, et par une vertu qui soit en lui. Mais quelle nécessité d' attribuer au corps une telle faculté? Et puisque nous devons recourir *au seul bon plaisir de notre Créateur*, que ne le faisons-nous d' une manière conforme à nos notions les plus claires, et qui ne nous oblige pas d'abandonner notre raison, ni d'aller au de-là de nos idées? Nous n'avons qu'à penser, que Dieu, ayant voulu comme Auteur de la nature unir l'Ame au corps par une communication réciproque de pensées et de mouvements, telle que nous l'éprouvons en nous-mêmes, a établi que les mouvements du corps, qui se communiquent jusqu' à la partie principale du cerveau, ou à l'aboutissant de tous les nerfs, fussent occasions des mouvements qu' il produit dans le corps. Lorsqu'ensuite des loix générales de la communication du mouvement le corps est affecté de certaines impressions, qui peuvent en entretenir, ou en déranger l'économie et la machine; Dieu donne aussi-tôt à l' Ame, par son action immédiate sur elle, des sentiments de plaisir ou de douleur, qui la portent à s'intéresser pour la conservation du corps; et l' Ame ensuite de ces sentiments, se déterminant à mouvoir son corps d'une manière ou de l'autre; cette volonté de l'Ame est l'occasion de ce mouvement que Dieu produit lui-même dans le corps. Par exemple, les différentes réflexions des rayons, selon la différence des surfaces dont il sont réfléchis, causent dans l' organe de la vue différentes impressions, qui sont occasions que Dieu affecte l'Ame de divers sentiments de couleurs, par le moyen desquelles elle distingue les objets, et se porte ensuite à s'en approcher ou à s'en éloigner. On ne peut entrer dans le détail de ce rapport réciproque de pensées et de mouvements, qu'on ne se convainque pleinement qu' il est fondé sur des loix pleines de sagesse, de bonté et de puis-

sance, puisque nous le voyons si bien proportionné à tous les besoins de l'homme, et si propre, non seulement à procurer la conservation de chaque homme en particulier, mais aussi à entretenir la société entre tous. C'est ce qu'on verra détaillé dans les œuvres du P. Malebranche avec une précision et une netteté, qui ne laissent rien à souhaiter: on y verra les loix de l'union de l'Ame et du corps éclaircies, par des recherches si curieuses, et si savantes, et par des remarques si fines et si judicieuses, que pour peu d'ouverture d'esprit que l'on ait, on ne pourra assez admirer la vaste étendue du génie, et des connoissances de ce grand homme.

III. Passage de M. Locke sur les loix de l'union de l'Ame et du corps.

Mais, comme ne pouvons mieux faire ici que de confuter M. Locke par M. Locke même, nous nous contenterons de rapporter ce qu'il dit à ce sujet, quoi qu'il soit bien éloigné de s'expliquer avec la netteté et la précision du P. Malebranche. Liv. 2. chap. 7. §. 4. il dit „ que la douleur est souvent produite par les mêmes objets, et par „ les mêmes idées qui nous causent du plaisir. L'étroite „ liaison, ajoute-t-il, qu'il y a entre l'un et l'autre, „ et qui nous cause souvent de la douleur par les mêmes „ sensations dont nous attendons du plaisir, nous fournit „ un nouveau sujet d'admirer la sagesse, et la bonté de „ notre Créateur, qui pour la conservation de notre Etre, „ a établi que certaines choses venant à agir sur nos corps, „ nous causassent de la douleur, pour nous avertir par-là „ du mal qu'elles peuvent nous faire, afin que nous songions à nous en éloigner.

Preuves en faveur du système des causes occasionelles, contre les prétendues facultés actives attribuées par quelques Philosophes à la matière.

IV. Première preuve tirée de ce passage en faveur des causes occasionelles.

Puisque c'est en vertu d'un établissement de notre Créateur digne de sa sagesse et de sa bonté, que certaines impressions qui se font sur notre corps, selon qu'elles sont capables d'entretenir ou d'en déranger la structure, sont suivies d'un sentiment de plaisir ou de douleur, qui avertit l'Ame de ce qu'elle a à faire pour la conservation de son corps; n'est-il pas plus naturel et plus simple, plus conforme à la raison et au bon sens de penser que Dieu, qui

ne cesse d'exécuter par sa puissance ce qu'il a établi par sa sagesse, *semel jussit*, *semper paret*, suivant les loix qu'il a lui-même établies pour la conservation et l'utilité de l homme, produit dans son Ame les sentiments de plaisir et de douleur, par lesquels il a voulu qu'elle fût avertie des impressions qui se font dans son corps; en sorte que ces impressions ne soient que la condition ou l' occasion qu' il a établie pour affecter l'Ame de tels sentiments, que de s'imaginer que les corps produisent eux-mêmes ces sentiments de plaisir et de douleur par une efficace qui soit en eux, et en supposant contre toutes les lumières de la raison, qu'ils puissent agir immédiatement sur l'Ame.

V. Observation de M. Locke sur le même sujet, qu'un corps agissant avec plus ou moins de force sur nos organes, nous cause des sentiments tout-à fait opposés.

„ Mais, continue M. Locke, comme il n' a pas eu „ seulement en vue la conservation de nos personnes en gé- „ néral, mais la conservation entière de toutes les parties, „ et de tous les organes de notre corps en particulier, il „ a attaché en plusieurs occasions un sentiment de dou- „ leur aux mêmes idées, qui nous font du plaisir en d'au- „ tres rencontres. Ainsi la chaleur, qui dans un certain „ dégré nous est fort agréable, venant à s' augmenter un „ peu plus, nous cause une extrême douleur. La lumiè- „ re elle-même, qui est le plus charmant de tous les ob- „ jets sensibles, nous incommode beaucoup, si elle frappe „ nos yeux avec trop de force, et au-de-là d' une certaine „ proportion.

Seconde Preuve.

VI. Seconde preuve fondée sur cette observation.

Cette observation que vient de faire M. Locke, que l'action d'un objet, l'action du feu, par exemple, de la lumière, et l' impression qu'elle fait sur nos sens, qui jusqu' à un certain dégré nous cause un sentiment de plaisir si touchant et si agréable, venant à être augmentée un peu plus, non seulement ne nous cause pas un plaisir un peu plus grand, mais plutôt une douleur insupportable; cette observation, dis-je, a fourni au P. Malebranche un argument bien convaincant, que l'action des corps n' est qu'une occasion, et non pas une vraie cause efficiente, et immédiate des sensations de l'Ame. En effet, toute cause devant produire son effet d'une manière proportionnée à la force avec laquelle elle agit, il est évident qu'une cause, dont la force s'aug-

mente du double, du triple ec., doit produire un effet double, triple ec. Ainsi l'action du feu et de la lumière, qui dans un dégré déterminé de force, produit un certain dégré déterminé de plaisir, venant à s'augmenter du double, du triple ec., elle devroit produire un plaisir double, triple ec., et non pas un effet tout contraire, telle qu'est une douleur cuisante et insupportable. Cela fait voir évidemment, que les sensations de l'Ame ne répondant aucunement à la force, avec laquelle les corps agissent, elles ne sauroient être des effets immédiats de leur action. L'impression des corps ne peut donc en être que la cause occasionelle, parce que, comme poursuit fort-bien M. Locke,

„ C'est une chose sagement et utilement établie par la „ nature, que lorsque quelque objet met en désordre par „ la force de ses impressions, les organes du sentiment „ dont la structure ne peut qu'être fort délicate, nous puis- „ sions être avertis par la douleur que ces sortes d'im- „ pressions produisent en nous, de nous éloigner de cet „ objet, avant que l'organe soit entiérement dérangé, et „ par ce moyen mis hors d'état de faire ses fonctions à „ l'avenir. Il ne faut que réfléchir sur les objets qui cau- „ sent de tels sentiments, pour être convaincu que c'est- „ là effectivement la fin ou l'usage de la douleur. Car „ quoiqu'une trop grande lumière soit insupportable à nos „ yeux, cependant les ténèbres les plus obscures ne leur „ causent aucune incommodité, parce que la plus grande „ obscurité ne produisant aucun mouvement déreglé dans „ les yeux, laisse cet excellent organe de la vue dans son „ état naturel, sans le blesser en aucune manière. D'au- „ tre part un trop grand froid nous cause de la douleur, „ aussi-bien que le chaud, parce que le froid est également „ propre à détruire le tempérament, qui est nécessaire à la „ conservation de notre vie et à l'exercice des fonctions „ différentes de notre corps: tempérament qui consiste dans „ un dégré modéré de chaleur, ou si vous voulez, dans le „ mouvement des parties insensibles de notre corps réduit à „ certaines bornes.

VII. Autre observation de M. Locke, que le defaut de l'action du corps produit quelque fois en nous des idées positives.

Troisième Preuve .

VIII. Démonstration des causes occasionelles fondée sur cette observation.

L'idée ou la sensation des ténèbres et du noir est aussi positive, selon M. Locke l. 2. chap. 8., que l'idée ou la sensation de la lumière et du blanc; et il assure §. 2. qu'on peut dire avec vérité qu'on voit les ténèbres. Cependant il est bien clair que la cause extérieure de la sensation des ténèbres et du noir, n'est qu' une simple privation, c'est-à-dire, le défaut d'action des rayons sur la rétine; et c'est ce qui fait conclure a M. Locke §. 4., qu'on pourroit prouver par-là, qu' une cause privative peut, du moins en certaines rencontres, produire une idée positive. Il ajoute pourtant §. 6. qu'il sera mal - aisé de déterminer s'il y a effectivement quelque idée, qui vienne d'une cause privative, jusqu'à ce qu'on ait déterminé, si le repos est plutôt une privation que le mouvement. Ces choses supposées on peut raisonner ainsi: Que le repos soit ou ne soit pas plutôt une privation que le mouvement, il est certain que la cause extérieure qui excite en nous la sensation des ténèbres et du noir, n'est que la privation d'une cause positive, je veux dire de l'impression que les rayons font sur la rétine. Or il est évident d' un côté, qu'une telle privation ne sauroit être une cause vraiment efficiente, capable de produire quelque effet par un pouvoir actif qui soit en elle, puisque la privation d' une chose n' est que le néant de cette chose, et que le néant ne sauroit avoir de propriété positive: d' un autre côté il n' est pas moins évident que Dieu peut se servir d' une privation, comme d'occasion pour produire lui - même comme cause efficiente, un effet positif. Donc, si l'idée ou la sensation des ténèbres et du noir n' est pas moins positive, comme le prétend M. Locke, que celle de la lumière et du blanc; sa cause extérieure qui n' est autre que la cessation de l'action des rayons sur la rétine, ne sauroit être regardée comme une cause vraiment efficiente, mais seulement occasionelle, que le Créateur, ensuite des loix générales de l'union de l'Ame et du corps, emploie comme une condition nécessaire, pour produire dans l'Ame par son action immédiate, les sensations positives des ténèbres et du noir. Et s'il est démontré, qu' il est la seule cause efficiente des

idées positives des ténèbres et du noir, et qu'il est déterminé à les produire en nous en vertu d'une cause occasionelle, la régularité et l'uniformité de sa conduite, jointe à l'impossibilité où l'on est, de concevoir qu'un corps puisse produire par une impression corporelle des idées purement spirituelles, et qui n'ont aucune ressemblance avec tout ce qu'on remarque dans les corps, comme l'avoue M. Locke, ne doit-elle pas nous convaincre absolument qu'il est aussi la seule cause efficiente et immédiate des sensations de la lumière, du blanc, du plaisir, de la douleur, et généralement de tous les sentiments, dont l'Ame est affectée à l'occasion des différents corps qui nous environnent, et que leurs impressions sur nos organes ne sont que les causes occasionelles, qui le déterminent en vertu de son décret à nous en affecter?

IX. Que le repos et le mouvement sont deux états du corps également passifs, et également positifs.

Quant à la question de savoir si le repos est plutôt une privation que le mouvement, il est bien-aisé de la décider, après avoir déterminé l'idée du mouvement, et reconnu l'absurdité qu'il y a à penser que ce soit un petit Etre distingué réellement du corps mu; on convient que le mouvement n'est qu'un changement de place, et pour déterminer ce changement par l'idée la plus simple et la plus distincte, on peut dire que le mouvement n'est que l'existence d'un corps en différentes places successivement. Pour bien entendre cette définition il est important de remarquer, que par rapport au corps ce n'est pas une chose différente d'exister simplement, et d'exister dans une place: en effet tout corps est essentiellement étendu, et tout ce qui est étendu, est par cela-même essentiellement commensurable à l'espace, et doit par conséquent y occuper nécessairement une place. L'idée de l'existence dans une place est donc inséparable par rapport au corps, de l'idée de son existence en général. Et S. Augustin confirme pleinement ce sentiment par ces deux fameux passages, dont les Cartésiens ont tiré tant d'avantage contre leurs adversaires. Ep. 57. *Spatia locorum tolle corporibus, nusquam erunt, et quia nusquam erunt, nec erunt*; l'autre De quant. anim. c. 4. *Prius abs te quaero, utrum corpus ullum putes esse, quod non pro modo suo habeat aliquam longitudinem, et latitudinem, et altitudinem? Si hoc demas corporibus, quantum mea opinio est, neque sentiri possunt, neque omnino corpora esse recte existimari.* De-

là il suit que l'effet formel de la création du corps est non seulement de le faire exister en général, mais aussi de le faire exister dans une place. L' existence du corps dans la place est donc un effet formel de la création; et comme la conservation n' est qu' une création continuée, de même que nous concevons que dans le premier instant de sa création le corps doit nécessairement exister dans la place, où Dieu commence à le faire exister; nous concevons aussi que dans les instants suivants, pendant lesquels Dieu le conserve, il ne peut exister que dans la place où Dieu continue à le faire exister, en continuant l' action toute-puissante par la quelle il l' a tiré du néant. Si Dieu en le conservant le fait exister dans la même place pendant plusieurs instants successifs, nous concevons ce corps en repos; s' il le fait exister en differentes places successives pendant plusieurs instants successifs, nous le concevons en mouvement. Le repos n' est donc que l' existence du corps affectée à une même place pendant quelque tems, le mouvement, l'existence du corps affectée à différentes places successivement, et l' un et l' autre est l' effet immédiat de l' action toute - puissante qui le fait exister; puisque, comme nous l' avons déjà remarqué, exister simplement, et exister dans une place est la même chose par rapport au corps. Le repos et le mouvement ne peuvent donc avoir d'autre cause que celle qui peut faire exister le corps ou dans la même place, ou en différentes places successivement, c' est-à-dire, que le repos et le mouvement dépendent immédiatement de la cause qui donne et qui conserve l'existence au corps. Cela fait voir, que le repos et le mouvement sont deux états également positifs, mais également passifs du corps; et c' est ce qui prouve évidemment que la communication du mouvement n' est point l' effet d' un pouvoir qui soit dans les corps, ou dans les Esprits créés, et que la rencontre des corps et la volonté des Esprits ne sont que des causes occasionelles, qui déterminent l' Auteur de la nature à executer cette communication, selon certaines loix qui ne portent pas moins le caractère d' une puissance infinie que d'une providence infiniment sage.

X. Que la méthode de M. Locke conduit au Pyrrhonisme. Caractères de la vérité et de l' erreur.

Lors donc que, pour faire cesser notre étonnement à la vue d'un amas de matière doué de la faculté de penser, M. Locke vient nous dire que nous sommes également éloignés de comprendre comment les corps peuvent produire

des idées dans une Ame spirituelle, que prétend - il autre chose que de rendre plausible une absurdité par une autre absurdité, et faire passer une supposition extravagante à la faveur d' une autre qui ne l'est pas moins ? N' est - il pas en effet bien étrange de vouloir absolument que les corps produisent des idées dans l' Amè par un pouvoir actif qui soit en eux, chose qu'on ne peut admettre, sans abandonner la raison, comme Locke est contraint de l'avouer, pendant qu'il y a une autre hypothèse, dans laquelle on explique d'une manière simple, naturelle, conforme à la raison, et sans aucune difficulté comment les impressions qui se font sur le corps sont suivies d' idées et de sensations dans l' Ame ? Pourquoi abandonner sa raison, aller au - delà de ses idées, et courir aprés des facultés intelligibles pour expliquer des effets, qu' on explique beaucoup mieux sans ces puissances chimériques ? Ce n'est que parce que nous voulons confondre la cause occasionelle avec la cause immédiate et vraiment efficiente, que certains effets nous paroissent enfoncés dans un abyme de difficultés insurmontables: les difficultés s'applanissent, l' obscurité s'évanouit, les ténèbres se dissipent, dès que nous suivons dans les choses la distinction que nous voyons dans nos idées. Estce là un caractère de l' erreur? Un des principaux caractères de la vérité dans les sentiments des Philosophes, c' est sans doute, lorsque nous voyons que ces sentiments se soutiennent l'un l' autre, que l' un sert à éclaircir les difficultés qu' on peut faire contre l' autre, qu' ils se réunissent, pour ainsi dire, en un seul point de vue, qui en fait voir la connexité sans aucune opposition entr' eux, ni avec les idées, claires et distinctes que nous pouvons avoir des choses. Or c'est ce qui se trouve parfaitement dans notre système de l'immatérialité de l' Ame soutenu par celui des causes occasionelles; au lieu que M. Locke ne peut soutenir sa thèse qu' en adoptant un sentiment, qu'il reconnoit être formellement opposé à toutes nos idées, et qu'on ne peut par conséquent admettre *sans abandonner* sa raison. Or n'estce pas là un caractère de l'erreur, que de se mettre ainsi dans la nécessité d'adopter les plus étranges absurdités pour la soutenir, ou pour mieux dire, de se mettre dans l' impuissance de rejetter comme fausse aucune proposition, quelque opposition qu' elle puisse avoir avec nos idées les plus claires et les plus distinctes? Un homme qui abandonne sa

raison, pour se persuader que la matière peut penser, et que le corps produit effectivement les idées dans l' Ame, malgré les preuves qu' on apporte du contraire, quelle difficulté peut-il trouver *dans les formes substantielles, les ames végétatives, les espèces intentionnelles des Péripatéticiens, l' ame du monde des Platoniciens, la tendance des atômes vers le mouvement des Epicuriens*? Quelle difficulté aura-t-il à se persuader qu' une mouche peut produire un monde entier, et qu' un caillou peut avoir plus d' intelligence qu' un Chérubin? Mais ce qui est le comble de l' illusion, et qu' on ne sauroit trop répéter, c'est que ces Messieurs, qui veulent bien par un excès d' humilité abandonner leur raison dans les matières, où cette raison pourroit les éclairer, ne laissent pas que de vouloir absolument juger par la raison même de certaines vérités de Religion, par lesquelles Dieu veut exercer la Foi, et non l' intelligence des Fidèles, et qu'il leur propose par conséquent sous le sceau de l' autorité infallible dont il a revêtu son Eglise; au lieu qu' ils emploiroient plus utilement leurs études à rechercher les marques de cette autorité infaillible, que la raison ne manqueroit pas de leur faire connoître évidemment, s' ils apportoient à une étude si importante un peu plus d' application, et un peu moins de préjugés. Alors ils seroient vraiment sages, en croyant à la parole de Dieu dont le sens leur seroit expliqué par une autorité infaillible, et vraiment humbles en captivant leur entendement, et ne cherchant pas à soumettre à leur foible raison la vérité des Oracles, que la Majesté d' un Dieu propose à la Foi et à la vénération des hommes.

SECTION TROISIEME

I. Autre prétention de M. Locke pour justifier son doute sur la matérialité de l'Ame, et qu'une démonstration philosophique de son immatérialité importe peu à la Religion.

Mais, pour reprendre le fil du discours, que fait M. Locke l. 5. chap. 3. §. 6. pour soutenir la prétendue impossibilité, où nous sommes selon lui, de jamais découvrir par la contemplation de nos idées, si ce n'est pas quelque amas de matière qui pense en nous, cet Auteur ajoute, que tout ce qu' il vient de dire n' est aucunement pour diminuer la croyance de l'immatérialité de l'Ame, qu' il ne parle pas de probabilité, mais d'une connoissance évidente, qu'il est di-

gne de la modestie d'un Philosophe de ne pas prononcer en maître, où l'évidence requise nous manque, qu'il nous est utile de distinguer jusqu'où peut s'étendre notre connoissance, que dans ce monde nous ne sommes pas en un état de vision, comme parlent les Théologiens, et que les grandes fins de la Religion et de la Morale sont établies sur d'assez bons fondements, sans le secours des preuves de l'immatérialité de l'Ame tirées de la Philosophie.

II. Réponse.

A tout cela il est aisé de répondre, qu'une démonstration philosophique de l'immatérialité de l'Ame, et une bonne philosophie en général peut être d'un grand secours à la Religion, pour dompter l'orgueil des Esprits forts qui ne s'écartent ordinairement du respect qu'ils doivent à la Religion, que parce qu'ils se laissent séduire par de faux principes; que quoique l'état, où nous sommes dans ce monde, ne soit pas un état de vision, il ne s'ensuit pas qu'il n'y ait plusieurs vérités, que l'Esprit est capable de connoître évidemment; que s'il est utile de distinguer jusqu'où peut s'étendre notre connoissance, pour ne pas nous flatter de connoître ce qui surpasse réellement notre capacité, il n'est pas moins utile de pousser notre connoissance jusqu'où elle peut s'étendre, pour ne rien perdre des connoissances, que Dieu a proportionnées à notre état, et augmenter la capacité et la perfection de notre Esprit par la connoissance de la vérité qui est sa nourriture naturelle; et qu'enfin, puisque nous avons des démonstrations de l'immatérialité de l'Ame, et non pas seulement de simples probabilités, quand même de telles démonstrations ne seroient pas de la conséquence dont elles sont, ce seroit toujours s'ôter la satisfaction de connoître une vérité, et dérober à l'Esprit une partie des richesses auxquelles il a droit de prétendre, que de ne vouloir pas apporter toute l'attention à les comprendre. On pourra juger par-là s'il y a beaucoup de justesse dans le raisonnement qui va suivre, par lequel M. Locke conclut ici son discours sur la matérialité de l'Ame.

III. Troisième prétention de M. Locke: que c'est parler avec une assurance blamable, que

„ C'est pourquoi, ce sont ces paroles, la nécessité de „ se déterminer pour, ou contre l'immatétialité de l'Ame „ n'est pas si grande, que certaines gens trop passionnés „ pour leur propre sentiment ont voulu le persuader: les „ uns ayant l'Esprit trop enfoncé, pour ainsi dire, dans la

de nier que Dieu puisse accorder à la matière la faculté de penser.

„ matière, ne sauroient accorder aucune existence à ce qui „ n' est pas matériel; et les autres ne trouvant point que „ la pensée soit renfermée dans les facultés naturelles de la „ matière, après l' avoir examinée en tout sens avec toute „ l'application dont ils sont capables, ont l'assurance de con„ clure de-là, que Dieu ne sauroit lui-même donner la vie et „ la perception à une substance solide.

IV. Réponse, qu'il y a contradiction à supposer dans la matière la faculté de penser.

Les Théologiens et les Philosophes conviennent sans peine qu' on ne limite aucunement la toute-puissance de Dieu, quand on dit que Dieu ne peut faire ce qui implique une contradiction dans les termes, comme qu'une chose soit, et ne soit pas en même tems; quoiqu'il semble par l'impropriété de cette expression, qui ne signifie pourtant autre chose sinon que ce que Dieu fait, il le fait, il semble qu'on mette des bornes à sa puissance infinie. De ce principe incontestable les Théologiens et les Philosophes concluent qu'on peut, sans blesser le respect dû à la toute-puissance de l'Etre souverain, assurer sans crainte que les essences des choses sont absolument invariables, puisqu'elles ne sont que les dégrés d'Etre, selon lesquels l'essence de Dieu est participable par les créatures, et dont Dieu par conséquent contient les idées invariables et archétypes dans sa Divine Essence. Or les facultés des choses n'étant pas des Etres réels distingués de leur sujet, et n' étant essentiellement que des manières d' Etre, ou des déterminations de la substance, ainsi qu'il a déjà été prouvé par M. Locke même, il s'ensuit que toute faculté, qui ne peut résulter de l'essence d' une chose, et qui ne peut être une détermination de sa substance, ne sauroit être une faculté de cette chose. Or M. Locke tombe d'accord qu'il est autant impossible que la pensée soit une détermination des qualités premières originaires, et essentielles de la matière, lesquelles sont la grosseur, la figure, le mouvement, la liaison de ses parties, qu' il est impossible que le néant produise la pensée; donc autant qu' il est impossible que le néant produise la pensée, il l'est aussi que la faculté de penser soit une faculté de la matière. La contradiction qu' il y a donc à supposer que la matière puisse recevoir la faculté de penser, ne sauroit être plus manifeste qu' elle l' est dans les principes de M. Locke. En effet que répondre à cet argument: toute faculté de la matière est essentiellement une détermination de ses qualités premières: la faculté de penser ne peut être une détermina-

tion des qualités premières de la matière; donc elle ne peut être une faculté de la matière. M. Locke devroit donc reconnoître que ce n'est pas sans raison, qu'on a l'assurance de conclure d'un tel raisonnement, que Dieu ne sauroit accorder à la matière la faculté de penser, puisque cette prétendue faculté seroit, et ne seroit pas en même tems une faculté de la matière. Elle le seroit, comme on veut bien le supposer gratuitement, elle ne le seroit pas, puisqu'elle ne résulteroit pas des qualités premières de la matière.

V. Quatrième prétention de M. Locke: qu'il n' est pas plus difficile d'allier la sensation avec l'étendue, que l'existence avec une chose non étendue.

„ Mais quiconque, poursuit M. Locke, considérera combien il nous est difficile d'allier la sensation avec une matière étendue, et l'existence avec une chose qui n'ait absolument point d'étendue, confessera qu'il est fort éloigné de connoître certainement ce que c'est que son Ame. C'est-là, dis-je, un point qui me semble tout-à-fait au dessus de notre connoissance. Et qui voudra se donner la peine de considérer et d'examiner librement les embarras, et les obscurités impénétrables de ces deux hypothèses, n'y trouvera guères de raisons capables de le déterminer entièrement pour ou contre la matérialité de l'Ame, puisque de quelque manière qu'il regarde l'Ame, ou comme une substance non étendue, ou comme de la matière étendue qui pense, la difficulté qu'il aura à comprendre l'une ou l'autre de ces choses, l'entrainera toujours vers le sentiment opposé, lorsqu'il n'aura l'Esprit appliqué qu'à l'un des deux . . . on ne peut nier que nous n'ayons en nous quelque chose qui pense; le doute même que nous avons sur sa nature, nous est une preuve indubitable de la certitude de son existence; mais il faut se résoudre à ignorer de quelle espèce d'Etre elle est. Du reste c'est en-vain qu'on voudroit à cause de cela douter de son existence, comme il est déraisonnable en plusieurs autres rencontres de nier positivement l'existence d'une chose, parce que nous ne saurions comprendre sa nature.

VI. Absurdité d'une telle prétention.

Je reconnois sans peine avec le P. Malebranche, que nous ne connoissons notre Ame que par sentiment intérieur, et nullement par idée claire. Mais aussi je suis convaincu, et je crois l'avoir déjà suffisamment prouvé, que nous avons une idée claire et distincte de l'étendue solide, ou de la matière en général, et que cette idée fournit une démonstration invincible, que la matière est absolument inca-

pable de penser. Le sentiment même intérieur, que nous avons de notre pensée, pour peu d' attention qu' on veuille y apporter, suffit pour nous convaincre pleinement, que la pensée est une chose absolument indivisible, et par conséquent immatérielle. S' il nous est donc difficile d' allier l' existence avec une chose qui n' ait point d' étendue, ce n' est, peut-être, „ que parce que nous sommes de ces „ gens, qui ayant l' Esprit enfoncé dans la matière ne sau„ roient accorder aucune existence à ce qui n' est pas ma„ tériel ". Mais peut-on dire avec la moindre apparence de vérité, que de quelque manière qu' on regarde l' Ame, ou comme une substance non étendue, ou comme de la matière étendue qui pense, la difficulté qu' il y a à comprendre l' une ou l' autre de ces choses, doive entrainer un Esprit pénétrant et judicieux vers le sentiment opposé, lorsqu'il ne s'appliquera qu'à l'un des deux? Que nous ne connoissions pas clairement quelle est cette chose non étendue qui pense en nous, que nous ne puissions nous représenter nettement comment elle est faite, je veux l'avouer; mais avec cela peut-on dire qu' il y ait quelque démonstration, ou même quelque raisonnement tant soit peu plausible, qui prouve qu' il y ait contradiction à supposer l' existence d' une telle substance? Bien loin de-là, le raisonnement nous y conduit naturellement, et M. Locke a été obligé d'avouer ci-dessus qu' il y a au moins assez de probabilités en faveur de l' immatérialité de l' Ame, pour en autoriser justement la croyance. Mais quand il s'agit d' allier la sensation et la pensée avec la matière, peut-on dire simplement, qu' il nous est seulement difficile de concevoir un tel alliage, après tant de preuves convaincantes, que nous croyons avoir données de la contradiction manifeste qu' il y a à le supposer? C'est donc bien à tort, que M. Locke voudroit persuader par un raisonnement très-faux à la vérité, mais aussi très séduisant pour les Esprits superficiels que „ qui voudra se donner la peine d' examiner librement „ les embarras, et les obscurités impénétrables des deux „ hypothèses, n' y pourra guères trouver des raisons ca„ pables de le déterminer pour ou contre la matérialité de „ l' Ame ".

SIXIEME PARTIE

Examen des raisons de M. Locke en faveur de son doute sur la matérialité de l' Ame contre le Docteur Stillingfléet.

SECTION PREMIERE.

I. Extrait de la dispute du Docteur Stillingfléet avec M. Locke fait par M. Coste.

Le Docteur Stillingfléet ayant entrepris d' attaquer M. Locke sur la fameuse proposition; que nous ne saurions découvrir par la contemplation de nos propres idées, si Dieu n'a point donné à certains amas de matière la faculté de penser, les partisans de ce Philosophe ne manquèrent pas de publier „ que le Docteur fut battu par le Philosophe, qui „ employoit des armes dont il connoissoit la trempe, et qui „ raisonnoit en homme instruit du fort et du foible de l'E- „ sprit humain ". M. Coste qui nous promet ici un extrait exact de tout ce que M. Locke a dit sur ce sujet, pour repousser les attaques du Docteur Stillingfléet, nous fait savoir en même tems, que ce Philosophe n'a pas manqué dans le dernier ouvrage qu'il écrivit contre ce Docteur, d'éclaircir sa pensée, et de la prouver par toutes les raisons dont il put s'aviser. J'ai donc lieu de croire, que l'extrait de M. Coste contient tout ce que l'Esprit humain a su inventer de plus fort, de plus subtil, et de plus spécieux pour défendre, pour insinuer, pour donner au moins quelque couleur de vraisemblance à la pensée de M. Locke sur la matérialité de l' Ame. Mais comme, selon la sentence d' un ancien Sage, rien n'est plus fort que la vérité, j' ose entreprendre d' y répondre, espérant de montrer clairement, qu'il ne faut rien de plus qu' une courte application des principes, que j'ai posés jusqu'ici, pour satisfaire pleinement à toutes les nouvelles prétendues difficultés de M. Locke, quelques subtiles qu'on veuille bien les supposer. Voici donc l'extrait qui commence.

II. Premier argument du Docteur Stillingfléet, qu' attribuer la pensée à la matière c' est confondre l'idée de la matière avec celle de l'Esprit.

„ La connoissance, que nous avons, dit d'abord le Do- „ cteur Stillingfléet, étant fondée, selon M. Locke, sur „ nos idées, et l idée que nous avons de la matière en gé- „ néral, étant une substance solide " (on doit remarquer que si l' idée de la matière en général est une substance

solide, l'étendue doit aussi être nécessairement comprise en cette idée, puisque la solidité ne peut convenir qu'à l'étendue) ,, et celle du corps une substance étendue, solide, ,, et figurée, dire que la matière est capable de penser, ,, c' est confondre l' idée de la matière avec l'idée d'un ,, Esprit.

III. Réponse de M. Locke.

,, Pas plus, répond M. Locke, que je confonds l'idée ,, de la matière avec l'idée d'un cheval, quand je dis que la ,, matière en général est une substance solide et étendue, ,, et qu' un cheval est un animal, ou une substance solide, ,, étendue, avec sentiment et motion spontanée.

IV. Preuve en faveur de l'argument du Docteur Stillingfléet.

Les facultés d'un sujet ou d'une substance ne sont que des modes de cette substance, et le mode n'est que la substance même, en tant que modifiée ou existante d'une certaine façon. Donc attribuer à la substance du corps les facultés qui sont naturelles à la substance de l' Esprit, c'est attribuer au corps les modes de l' Esprit, et en mettant la définition à la place du défini, c'est attribuer à la substance du corps en qualité de faculté la substance de l' Esprit, en tant que modifiée d'une certaine façon; c'est confondre par conséquent l'idée de l'une avec l'idée de l'autre; c'est vouloir identifier par une contradiction manifeste deux choses essentiellement différentes, telles que le sont deux substances. L'exemple du cheval ne prouve rien; car, ou M. Locke ne reconnoît dans le cheval que de la matière et du mécanisme; et en ce cas il ne peut y avoir dans le cheval ni sentiment, ni motion, laquelle ne dépende des loix générales de la communication du mouvement; ou bien il reconnoît dans le cheval une substance distinguée de la matière, qui soit le principe du sentiment, et de la motion spontanée qu' il suppose dans le cheval, et en ce cas il est clair que son exemple est tout-à-fait hors de propos.

V. Prétention de M. Locke, qu' en ajoutant à la matière des qualités non contenues dans son essence, on ne la détruit pas pour cela.

,, L' idée de la matière, poursuit M. Locke, est une ,, substance étendue et solide; par tout où se trouve une ,, telle substance, là se trouve la matière et l' essence de la ,, matière; *quelques autres qualités non contenues dans* ,, *cette essence qu' il plaise a Dieu d' y joindre par des-* ,, *sus*. Par ex. Dieu crée une substance étendue et solide, ,, sans y joindre par dessus aucune autre chose; et ainsi ,, nous pouvons la considérer en repos. Il joint le mouve- ,, ment à quelques unes de ses parties, qui conservent tou- ,, jours l' essence de la matière. Il en façonne d' autres en

„ plantes, et leur donne toutes les propriétés de la végéta-
„ tion, la vie et la beauté qui se trouve dans un rosier,
„ et un pommier ; et à d'autres parties il ajoute le sentiment
„ et le mouvement spontané, et les autres propriétés qui se
„ trouvent dans un Elephant.

VI. Fausseté d'un tel sentiment. L'idée du mouvement se déduit de l'essence de la matière.

On voudroit bien savoir ce que M. Locke entend ici par ces qualités non contenues dans l'essence de la matière, et qu'il suppose que Dieu peut ajouter à la matière. M. Locke liv. 2. c. 8. distingue deux sortes de qualités de la matière, les qualités premières qui lui sont essentielles, savoir la grosseur, la figure, la mobilité, la liaison de ses parties ; et les qualités secondes qui ne sont autres que les differentes puissances, par lesquelles les corps agissent les uns sur les autres, et qui selon lui résultent toutes des différentes déterminations des qualités premières. Cela posé, je demande ici, ou par le nom des qualités, dont M. Locke croit la matière capable, il entend les différentes déterminations de ces propriétés essentielles, qui combinées d'une infinité de différentes façons peuvent aussi fournir une infinité de différentes qualités ; et alors il est clair que la matière ne peut avoir d'autres qualités, que celles qui sont contenues originairement dans son essence ; ou il entend des réalités, des Etres totalement distingués de la matière, et alors il faut qu'il retombe dans les accidents péripatéticiens, qu'il traite ailleurs de chimères et d'absurdités. Au reste il n'est aucunement nécessaire de recourir à ces qualités chimériques non contenues dans l'essence de la matière, pour expliquer les propriétés de la végétation des plantes, et du mécanisme des animaux. „ Dieu, par exemple, dit M. Lo-
„ cke, crée une substance étendue et solide en repos, il
„ joint le mouvement à quelques unes de ses parties, qui
„ conservent toujours l'essence de la matière “. Mais aussi le mouvement, ou la capacité de recevoir le mouvement se déduit parfaitement de l'étendue, qui est l'essence de la matière, ou du moins la première de ses qualités essentielles. En effet la divisibilité est une suite de l'étendue, et la mobilité une suite de la divisibilité. La mobilité est si essentielle à la matière, que quand même on supposeroit un plein infini, on pourroit pourtant toujours concevoir le mouvement dans quelques unes de ses parties, par la même raison qu'on conçoit qu'un globe peut se mouvoir sur son centre dans une surface concave, pourvu qu'on suppose les deux surfa-

ces, la convexe, et la concave parfaitement polies, quoiqu'elles se touchent exactement de toutes parts, et qu' elles ne laissent lieu à aucun vuide.

VII. La végétation des plantes est aussi une suite des qualités essentielles de la matière.

„ Dieu, ajoute M. Locke, façonne d' autres parties „ de la matière en plantes, et leur donne toutes les proprié- „ tés de la végétation, la vie, et la beauté qui se trouve dans „ un rosier, et un pommier par dessus l'essence de la ma- „ tière. „ Mais pour façonner en plante un amas de matière, il ne faut que lui donner un certain mouvement : toutes les propriétés de la végétation ne dépendent en effet, que de cet arrangement, et de ce mouvement : la vie d' une plante consiste dans la circulation de la séve ; ainsi il n'y a rien dans les plantes, qui ne soit une suite, et une dépendance des qualités premières de la matière, rien qui ne puisse être déduit de son essence.

VIII. Ce que c' est que la beauté dans les corps.

Quant à la beauté qui se trouve dans un rosier et un pommier, on ne peut pas dire à proprement parler, que ce soit une perfection ajoutée à la matière, non plus qu' à proprement parler, on ne peut pas dire, que la beauté d' une statue soit une perfection ajoutée au bloc de marbre dont elle a été faite ; car bien loin qu'on doive ajouter quelque chose de positif à un bloc de marbre, pour en faire une statue, au contraire ce n' est qu' en retranchant de ce bloc des parties réelles et positives qu'on vient à la former. Et généralement parlant, il est évident, que la beauté des corps considérées dans les corps mêmes, ne peut consister, que dans un certain arrangement de parties disposées selon certaines proportions. Or je dis que cet arrangement ne peut donner aux parties qui composent le tout ainsi arrangé, aucune perfection réelle et intrinsèque qu'elles n'eussent auparavant, ni par conséquent au tout qui en résulte, et qui n'est pas distingué des parties qui le composent. En effet les parties de la matière par leurs divers arrangements n' acquièrent précisément, que des diverses juxtapositions ou relations locales ; et une simple relation locale n' ajoute aucun dégré d' Etre ou de perfection intrinsèque à aucune partie de la matière, qui demeure constamment la même, soit qu'une autre partie s' en approche ou s'en éloigne, qu' elle se place à sa droite ou à sa gauche ec. Il n' y a donc de beauté dans les corps, qu' en tant qu'ils portent le caractère de l' art de la sagesse, et de l intelligence qui les a façonnés : ainsi la beauté

n' est proprement que dans l' idée, selon laquelle le corps a été arrangé. C' est dans cette idée que se trouve le charme et la perfection de la beauté. La beauté n' est dans le corps, que le rapport qu'il a par l'arrangement de ses parties à cette idée, selon laquelle il a du être arrangé pour être appellé beau. C' est ce qui paroitra encore plus évidemment, si on considère, que les couleurs, dont la varieté et la juste distribution relève avec tant d'éclat la beauté des objets, et nous la rend si touchante, ces couleurs, dis-je, ne sont que dans l'Ame, et il n' y a dans les corps qu' une certaine configuration de parties propre à réfléchir les rayons de la lumière, qui selon leur different dégré de réfraugibilité doivent exciter en nous le sentiment de ces couleurs. Ainsi à proprement parler, il n' y a dans les corps, que la puissance d' exciter en nous l'idée, et le sentiment du beau par l' impression qu' ils peuvent faire sur nos organes; mais la forme de la beauté ne s' y trouve point: la forme de la béauté, selon S. Augustin, c' est l unité: *Forma omnis pulchritudinis unitas est*. S. Aug. ep. 18. (1) Et il n'y a point de vraie unité dans les corps, puisque les parties qui s'unissent pour composer un tout, ne laissent pas, que d' être toutes distinguées l' une de l'autre, sans que par leur nouvelle situation, et leur nouvel arrangement elles puissent acquérir aucune réalité, aucune perfection qu' elles n'eussent auparavant. Un tout donc qui n'est un que par l' union de plusieurs parties distinguées l' une de l'autre, ne peut avoir plus de perfection qu' il n'y en a dans ses parties considérées en elles-mêmes. Car, comme je l' ai déjà dit, d' un côté il est évident, que le tout n'est pas quelque chose de distinct de ses parties prises ensemble, et il ne l'est pas moins de l' autre, que des parties assemblées ne peuvent se donner par cet assemblage, qui n' est en elles qu' une relation locale, aucune perfection par dessus celles qu' elles avoient déjà par elles-mêmes. Pour qu' un tout fût plus parfair que ses parties, il faudroit que ses parties s' identifiassent, et que toute la réalité et la perfection, qui est dispersée dans toutes, se trouvât réunie dans un seul tout simple et indivisible. Mais

(1) *D. Anselm. in Proslog.* Nam quidquid est partibus junctum, non est omnino unum, sed quodammodo plura, et diversum a se ipso, et vel actu, vel intellectu dissolvi potest.

c' est ce qui ne peut être dans les corps, et ce qui fait que cette forme de la beauté, qui n'est point dans chaque partie du corps en tant que désunie, et qui est pourtant en elle-même une perfection très-réelle, ne sauroit être produite réellement et intrinséquement dans le corps, lors même que toutes ses parties sont disposées selon les règles du beau. Mais cette unité parfaite qui constitue la forme du beau, et qui ne sauroit se trouver dans aucun tout matériel, se trouve dans l'idée spirituelle qui le représente. En effet nous ne connoissons pas les corps immédiatement, et par eux-mêmes, comme l' avoue M. Locke, mais par l' intervention de leur idées. Les idées sont donc des choses réelles, distinguées des corps, et qui pourtant les représentent. Lors donc que je regarde une statue, faite selon toutes les règles de l' art, ce n' est pas la statue matérielle, qui est l'objet immédiat de mon esprit qui la voit, c' est l'idée qui la représente, et que j'aperçois immédiatement. Or cette idée spirituelle qui la représente, et qui est en elle-même une et indivisible, ne peut la représenter qu' en tant qu'elle réunit dans sa simplicité toute la réalité des différentes parties de la statue avec tous leurs rapports, et toutes leurs proportions, et qu' elle les présente ainsi comme un seul tout à l' esprit. Cette idée qui contient donc d' une manière simple et indivisible toute la réalité des différentes parties qu' elle représente ; car elle ne pourroit les représenter, si elle n' en contenoit la réalité, cette idée, dis-je, a en elle-même toute la perfection qu'auroit un tout matériel, si ses parties pouvoient se communiquer leur propre perfection, et s'identifier en un seul tout simple et indivisible. C' est donc dans cette idée, que je trouve la forme de la beauté, la parfaite unité : *Forma omnis pulchritudinis unitas est*. Admirable propriété des idées qui représentent la matière, sans contenir formellement les propriétés de la matière, et qui doivent par conséquent les contenir éminemment, c'est-à-dire, en avoir toute la réalité, sans en avoir les défauts.

IX. La vie des brutes ne favorise point la prétention de M. Locke.

„ Enfin, poursuit M. Locke, Dieu ajoute à d' autres „ parties le sentiment et le mouvement spontané, et les „ autres propriétés qui se trouvent dans un Eléphant. „ Comme je ne reconnois pas de différence entre un Eléphant, et un Cheval par rapport au sentiment et au mouvement spontané, je ne répeterai pas au sujet de l'Eléphant ce que

j'ai dit un peu plus haut du Cheval. Je fais remarquer seulement, que le Traducteur de M. Locke ajoute ici à la fin de son extrait quelques réflexions assez importantes sur ce passage, et relève quelques bévues de son Auteur au sujet de l'ame des bêtes.

SECTION SECONDE.

I. Fausse prétention de M. Locke, qu'en niant que Dieu puisse accorder à la matière la faculté de penser, on borne sa toute-puissance.

Après tous ces exemples qu'il croit absolument incontestables, M. Locke trouve fort extraordinaire, que si on veut faire un pas en avant, et soutenir que „ Dieu peut joindre à la matière la pensée, la raison, la volition, aussi-bien que le sentiment et le mouvement spontané, il se trouve aussi-tôt des gens prêts à limiter la puissance du Créateur, et à dire que c'est une chose que Dieu ne peut point faire, parce que cela détruit l' essence de la matière, ou en change les propriétés essentielles, sans apporter d'autres preuves d' une telle assertion, si non que la pensée et la raison ne sont pas renfermées dans l'essence de la matière. Elles n' y sont pas renfermées, j'en conviens, dit M. Locke; mais une propriété qui n'étant pas contenue dans la matière vient à être ajoutée à la matière, n' en détruit point pour cela l' essence, si elle la laisse être une substance étendue et solide. *Autrement* que deviendra l' essence de la matière dans une plante, et dans un animal, dont les propriétés sont si fort au dessus d' une substance purement solide et étendue?

On a déjà fait voir, que les propriétés, qualités, et facultés d'une chose n'étant que des modes ou des déterminations de son essence, il est impossible que cette chose puisse avoir d'autres propriétés que celles, qui peuvent être déduites de son essence, et qui y sont par conséquent renfermées. On a fait voir, qu'une propriété qui ne seroit point contenue dans l'essence d'une chose, et qui lui seroit ajoutée, devroit être ou un accident péripatéticien, ou pour mieux dire, une autre substance, puisque cette prétendue propriété auroit elle-même son propre Etre, sa propre réalité distinguée de celle du sujet, auquel on voudroit la supposer ajoutée. Si donc une propriété n'est pas une substance, comme il est absurde de le supposer, si ce n'est pas

un accident péripatéticien, comme en convient M. Locke, il s'ensuit que toute propriété ne peut être qu' une modification de sa substance ou de son sujet; et par conséquent attribuer à la matière une propriété qui ne soit pas une modification de l'étendue solide, c'est en détruire l' essence; puisqu' il faut supposer pour cela que la matière ne soit plus de l'étendue solide, mais une autre chose dont cette propriété soit une modification. L' essence de la matière n' est pas détruite dans une plante, parce que, comme les Physiciens en conviennent, il n' y a rien dans une plante qui ne dépende des qualités premières de la matière. Pour ce qui est des animaux, ou l'on admet en eux du sentiment, et alors on ne peut disconvenir qu'il n'y ait en eux plus que de la pure matière; ou l'on n'y reconnoit que de la pure matière sans autre substance ajoutée, et alors on ne peut plus y reconnoître du sentiment.

II. Suite de la même matière.

Voyons maintenant ce qui suit dans l'extrait. „ Mais „ ajoute-t-on, il n' y a pas moyen de concevoir com- „ ment la matière peut penser, j' en tombe d' accord; „ mais inférer de-là que Dieu ne peut pas donner à la „ matière la faculté de penser, c'est dire que la toute-puis- „ sance de Dieu est renfermée dans des bornes fort étroi- „ tes, par la raison que l'entendement de l'homme est lui- „ même fort borné.

A Dieu ne plaise, que nous voulions renfermer la toute-puissance du Créateur dans les bornes étroites, où notre entendement se trouve lui-même renfermé, et que nous prétendions jamais que Dieu ne peut faire une chose, dès que nous ne concevons pas comment il la peut faire. Mais quoiqu' on ne doute pas que Dieu ne puisse faire une infinité de choses, qui surpassent la portée de notre entendement, toujours est-il vrai que Dieu ne peut rien faire de ce qui enferme une contradiction manifeste; parce qu'il faudroit supposer qu' il feroit une chose, et qu' en même tems il la détruiroit, et qu' ainsi elle seroit, et ne seroit pas en même tems: or quand nous disons, que Dieu ne peut accorder à la matière la faculté de penser, ce n' est pas simplement, comme M. Locke voudroit le faire accroire, parce que nous ne saurions concevoir comment la matière peut penser; mais c' est parce que nous concevons clairement qu' il y a une contradiction manifeste à

supposer que la matière pense, comme il a été prouvé jusqu' ici.

„ Si Dieu ne peut donner aucune puissance, poursuit „ M. Locke, à une portion de matière, que celle que les „ hommes peuvent déduire de l'essence de la matière en géné- „ ral, si l'essence ou les propriétés de la matière sont détruites „ par toutes les qualités qui nous paroissent au dessus de la „ matière, et que nous ne saurions concevoir comme des con- „ séquences naturelles de cette essence, il est évident que l'es- „ sence de la matière est détruite dans la plûpart des parties „ sensibles de notre système, dans les plantes, et dans les „ animaux. „

III. Suite du même sujet.

Ce raisonnement de M. Locke me paroît un peu ambigu. Je ne sais, s'il veut dire qu'il y a des qualités, et des puissances que Dieu peut ajouter à la matière, quoiqu' elles ne puissent être aucunement déduites de son essence; ou bien s'il accorde que toutes les qualités de la matière dependent à la vérité de son essence, mais que les hommes ne pouvant concevoir comment elles en peuvent être déduites, elles leur paroissent au dessus de la matière; et cela ou parce que l'essence de la matière n'est pas simplement l' étendue solide, mais quelque chose de caché, et tout-à-fait éloigné de notre compréhension; ou parce que l' étendue solide peut être capable de quelque chose de plus que de figure et de mouvement, quoique nous ne puissions le concevoir; ou enfin parce que le sentiment, la pensée ec. pourroient résulter d' une certaine configuration, et d'un certain mouvement de ses parties solides. Mais en quelque sens qu' il plaise à M. Locke d'interpréter son raisonnement, il ne peut éviter de se contredire de façon ou d' autre. Car en premier lieu s' il prétend que Dieu peut ajouter à la matière des qualités, qui ne soient pas déduites de son essence, il s' ensuivra que ces qualités auront donc leur existence et leur réalité distinguée de celle de la matière, et qu' elles seront par conséquent ou des substances, ou des accidents péripatéticiens. En second lieu s' il prétend que l' essence de la matière n'est pas l' étendue solide, mais quelque chose de plus caché, ou bien que l'étendue solide peut avoir d' autres qualités, que celle qui dépendent de la grosseur, de la figure, du mouvement, et de la liaison de ses parties, ou enfin que la pensée peut résulter d'un certain arrangement et d' un certain mouve-

ment des parties de la matière, il faut qu' il détruise le fondement de la démonstration de l'immatérialité de Dieu, qui est toute appuyée sur ces principes, que la matière n' est tout simplement qu' une substance étendue et solide, qui étant une fois en repos ne peut se donner le mouvement par elle-même; que quelques-unes de ses parties ayant reçu le mouvement, ne peuvent faire que se heurter, se diviser, et rien de plus; et qu' enfin il est autant au dessus des forces de la matière de produire la pensée avec le mouvement, qu' il est au dessus des forces du néant de produire la matière. Ce que M. Locke ajoute, que si la matière ne pouvoit avoir de qualités, que celles qui sont des conséquences naturelles de son essence, elle seroit détruite dans la plûpart des parties sensibles de notre système, dans les plantes et dans les animaux, a déjà été réfuté en ce qui regarde les plantes et les animaux: voyons maintenant comment il prétend le prouver par rapport aux autres parties sensibles de notre système.

IV. M. Locke recourt à l'attraction pour justifier sa prétention.

„ On ne sauroit comprendre, dit M. Locke, comment la matière pourroit penser, donc Dieu ne peut lui „ donner la puissance de penser. Si cette raison est bon„ ne, elle doit avoir lieu en d'autres rencontres. Vous „ ne pouvez concevoir, que la matière puisse attirer la ma„ tière à aucune distance, moins encore à la distance d'un „ million de lieuës; donc Dieu ne peut lui donner une tel„ le puissance. Vous ne pouvez concevoir que la matière „ puisse sentir, ou se mouvoir, ou affecter un Etre imma„ tériel, et être mue par cet Etre; donc Dieu ne peut lui „ donner de telles puissances; ce qui est en effet nier la pe„ santeur, et la révolution des planètes autour du Soleil, „ changer les bêtes en pures machines sans sentiment ou „ mouvement spontané, et refuser à l' homme le sentiment „ et le mouvement volontaire.

V. Que l'attraction ne sauroit être une qualité intrinsèque de la matière.

Prétendre que Dieu ne puisse accorder à la matière la faculté de penser, précisément parce qu' on ne sauroit comprendre comment cela pourroit se faire, ce seroit sans doute très-mal raisonner: aussi n'est-ce pas sur un tel raisonnement, comme on a pu le voir jusqu' ici, que nous nous appuyons pour nier que la matière puisse jamais être capable de penser: ce n' est pas sur notre ignorance, et sur les bornes étroites de notre entendement

qu'une telle thèse est fondée ; c'est sur nos idées les plus claires et les plus distinctes, c'est sur la connoissance que nous avons de la contradiction manifeste qu'il y a à supposer la faculté de penser dans la matière. Les raisonnements qu'on a employés jusqu'ici pour rendre cette contradiction évidente et palpable, peuvent être appliqués à toutes les autres qualités et puissances, que les Philosophes pour couvrir leur ignorance attribuent si libéralement à la matière, et qui ne peuvent être déduites de la grosseur, de la figure, du mouvement, et de la liaison de ses parties. On ne peut concevoir, dit M. Locke, que la matière puisse attirer la matière à aucune distance ; nous en convenons, s'il l'entend d'une vraie puissance, ou vertu qui soit dans la matière, non seulement parce qu'une telle puissance ne peut être une détermination des qualités premières de la matière, ce qui est essentiel à toute faculté par rapport à son sujet, comme on l'a montré plus haut par M. Locke même, mais aussi parce que la puissance de mouvoir, de quelque façon que ce soit, n'étant autre que la puissance de faire exister le corps en différentes places successivement ; une telle puissance n'est pas différente en elle-même de la puissance de créer, et l'action de mouvoir de l'action de créer. L'action de mouvoir, je le répète encore, ne fait qu'ajouter quelques circonstances ou quelques déterminations à l'action de créer en général. Par l'action de créer simplement, Dieu fait exister un corps qui n'existoit pas encore, et le fait exister dans la place où il veut qu'il existe ; puisque exister dans une place n'est pas une chose différente, que d'exister simplement par rapport au corps. Par l'action de conserver, Dieu continue à créer ce corps, c'est-à-dire qu'il continue à vouloir qu'il existe, ou dans la même place, ou dans quelque autre qui lui plait : ainsi la conservation n'ajoute à la création qu'une circonstance ou une détermination, qui est la continuation de la volonté ou de l'action, par laquelle Dieu veut que le corps existe ; mais dans le fond c'est toujours la même action, c'est la création en tant que continuée. Enfin par l'action de mouvoir, Dieu fait exister le corps successivement en différentes places. L'action de mouvoir n'ajoute donc qu'une nouvelle circonstance, une nouvelle détermination à l'action, par laquelle Dieu conserve le corps. L'action de conserver emporte seulement

l' idée, que Dieu veut que le corps continue à exister, en quelque place que ce soit. L'action de mouvoir emporte de plus l'idée que ce corps existe successivement en différentes places contiguës ; mais dans le fond c' est toujours la même action, par laquelle Dieu crée et conserve le corps ; continuant à le faire exister en différentes places.

VI. Comparaison de l'impulsion avec l'attraction.

On ne peut donc concevoir aucune attraction entre les parties de la matière, que dans le sens qu' on y conçoit de l' impulsion, c' est - à - dire que comme le choc des corps, qui n' est autre que leur rencontre avec un certain dégré de masse et de vitesse, est l'occasion que Dieu a établie pour régler le mouvement dans ces corps, selon certaines loix et certaines proportions pleines de sagesse, que l' expérience a fait connoître en partie aux Physiciens ; ainsi la masse de chaque partie de la matière considérée en elle - même, et son éloignement d' une autre partie quelconque de matière est aussi une occasion, que Dieu a établie par une autre loi générale pleine de sagesse, pour faire approcher une partie de l'autre avec un dégré de mouvement qui soit en raison directe de leurs masses, et en raison inverse des quarrés de leurs distances (1). C' est-là la seule explication intelligible qu' on puisse donner de l' attraction, sur laquelle sont encore partagés les plus célèbres Philosophes de notre siècle. Les Neutoniens, qui en veulent faire une propriété intrinsèque de la matière, et qui lui soit aussi essentielle, que l' étendue ou la divisibilité, non seulement s' éloignent du sentiment de leur Maître, mais de plus ils justifient pleinement par un sentiment si insoutenable tout ce qu' il y a jamais eu de qualités occultes dans les écoles, et s' envéloppent eux - mêmes dans ce fatras d' obscurités, qui a justement dégoûté les personnes de bon sens. Ce qui est d' autant plus étonnant que, supposé qu'on ait besoin de l' attraction pour l' explication de la nature, on peut la regarder comme une loi générale de cette nature, et que dans tout systême il faut

(1) *Mentor moderne discours* 106. *de Monsieur Adisson, Stéele ec.* Le principe de la gravitation des corps ne sauroit être expliqué que d' une seule manière ; c' est en l' attribuant à la volonté directe, et à l' opération immédiate de Dieu, qui l' a trouvé le plus propre à maintenir l' ordre dans le monde corporel.

enfin recourir à une telle loi générale, qui soit l'effet immédiat de la volonté du Créateur; puisque c'est lui réellement qui a créé le monde par sa puissance, et l'a formé par sa sagesse. Au reste prétendre qu'il y ait une attraction proprement dite dans la matière, ce n'est pas seulement renouveller les qualités occultes, mais de plus c'est admettre une contradiction manifeste, à vouloir qu'un corps agisse par son action immédiate où il n'est point. Quand on suppose que Saturne à tant de millions de lieuës est attiré par le Soleil, on suppose que l'action du Soleil imprime un certain mouvement à Saturne. Il faut donc que cette action soit reçue immédiatement dans Saturne, puisqu'elle est la cause immédiate de son mouvement. Or je demande, cette action du Soleil qui se trouve dans Saturne, pendant que le Soleil en est éloigné de tant de millions de lieuës, est-ce un Etre distingué du Soleil agissant, est-ce un corps, n'est-ce rien? Les plus étranges absurdités doivent-elles donc toujours trouver des protecteurs parmi ce qu'on appelle les Philosophes?

Je ne répète pas ici ce que j'ai déjà dit plus haut sur le sentiment et le mouvement spontané des bêtes, ni sur l'étrange prétention de M. Locke, qu'ôter à la matière toute capacité de pouvoir jamais penser, et toute-puissance d'affecter immédiatement un Etre immatériel, et d'en être immédiatement affectée, ce soit ôter à l'homme le sentiment et le mouvement volontaire. Je ne suis déjà que trop fâché que la facilité de M. Locke à rebattre toujours les mêmes objections m'entraine si souvent, comme malgré moi, à répéter les mêmes réponses, pour ne rien laisser en arrière.

SECTION TROISIEME.

„ Dieu, continue M. Locke, a créé une substance: que „ ce soit, par exemple, une substance étendue et solide: „ Dieu est-il obligé de lui donner, outre l'Etre, la puissance d'agir? C'est-ce que personne n'osera dire, à ce „ que je crois. Dieu peut donc la laisser dans une parfaite „ inactivité. Ce sera pourtant une substance. De même Dieu „ crée, ou fait exister de nouveau une substance immaté- „ rielle qui sans doute ne perdra pas son Etre de substance,

I. Supposition absurde de M. Locke de deux substances créées dans une parfaite inactivité, auxquelles Dieu peut ajouter indifféremment toutes sortes de qualités.

„ quoique Dieu ne lui donne que cette simple existence, „ sans lui communiquer aucune activité. Je demande à pré- „ sent quelle puissance Dieu peut donner à l' une de ces „ substances qu'il ne puisse point donner à l'autre ".

Pour répondre à cette difficulté de M. Locke, il n'est précisément besoin que de déterminer la signification de ce mot *puissance*. Si par *puissance* l'on entend un Etre distingué de son sujet, tels que sont les accidents et les formes de l' Ecole, je ne nierai point que Dieu ne puisse indifféremment attacher toutes sortes de puissance à l'une ou à l'autre de ces substances. Mais M. Locke doit se souvenir, que ces accidents et ces formes ne sont pour lui que des chimères, et qu'on ne peut en avoir d'autre idée, que celle du son des syllabes dont ces mots sont composés. Si, au contraire, par le mot de puissance on entend une qualité, qui ne soit précisément qu'une modification de son sujet, et qui n'ait par conséquent aucune réalité distinguée de celle du sujet, il est bien évident, que Dieu ne peut donner à la substance étendue et solide que les puissances, qui peuvent dépendre de la grosseur, de la figure, du mouvement, et de la liaison de ses parties, ainsi qu'il a déjà été expliqué plus haut par M. Locke même. Quant à la substance immatérielle, comme nous n' avons pas une idée claire de son essence, nous ne saurions déterminer les puissances, dont elle est ou n'est pas capable; mais au moins pouvons nous dire avec toute assurance, qu'une substance immatérielle est absolument incapable des puissances, qui naissent de la grosseur, de la figure, du mouvement, et de l'arrangement des parties; puisque pour cela il faudroit supposer qu' elle fût elle-même composée de parties, et qu' ainsi elle fût en même tems matérielle et immatérielle. Il est donc clair qu'une substance immatérielle, en quelque inactivité qu'on la suppose, ne peut jamais être capable des puissances propres à la substance matérielle; et que par la même raison celle-ci ne peut non plus être capable des puissances propres à celle-là. Et certainement quelle différence y auroit-il entre la nature de l'Esprit, et celle du corps, si l'un et l'autre étoit capable des mêmes propriétés, des mêmes puissances, des mêmes qualités? Mais écoutons la suite des objections de M. Locke.

II. Suite du même sujet, par rapport à la faculté de penser.

„ Dans cet état d'inactivité, reprend M. Locke, il est „ visible qu'aucune d'elles ne pense: car penser étant une „ action, l'on ne peut nier que Dieu ne puisse arrêter l'a- „ ction de toute substance créée sans annihiler la substan-

„ ce, et si cela est, il peut aussi créer, ou faire exister u-„ ne telle substance, sans lui donner aucune action ".

Il n'est pas decidé que la substance immatérielle, qu'on nomme Esprit, puisse être sans pensée; et malgré les preuves que M. Locke prétend donner du contraire, et qui ne sont rien moins que concluantes au jugement même de son Traducteur, on peut soutenir avec beaucoup de vraisemblance, que la pensée est à l'Esprit ce que la figure est au corps; en sorte que comme la figure en général est une qualité essentielle au corps, quoiqu'il en change souvent; de même la pensée en général doit être considérée comme essentielle à l'Esprit, quoiqu'il en change continuellement. Il est faux d'ailleurs, que toute pensée soit une action; on comprend sous le nom de pensée la perception des objets que nous voyons, et cependant une telle perception, comme en convient M. Locke, est une passion, et non une action de l'Esprit. Ainsi quand on avoueroit que la substance immatérielle peut être sans pensée, toujours seroit-il vrai de dire qu'elle est essentiellement capable de recevoir la pensée; de la même façon que la substance étendue et solide supposée dans un état parfait d'inactivité, seroit toujours essentiellement capable de recevoir une figure qu'elle n'auroit pas actuellement. Puis donc que l'état d'inactivité, où M. Locke suppose la substance immatérielle, aussi bien que la substance étendue et solide, n'ôte pas à ces substances leur capacité naturelle, il s'ensuit que comme la substance immatérielle ne peut jamais recevoir ni figure, ni mouvement, ni arrangement de parties, parce qu'il n'y a qu'une substance étendue et composée de parties, qui soit par sa nature capable de telles qualités; la substance étendue et solide ne peut non plus recevoir ni sentiment, ni perception, ni pensée, ni les autres qualités, dont la substance immatérielle est seule par sa nature essentiellement capable.

III. Suite du même sujet par rapport à la faculté de se mouvoir.

„ Par la même raison, poursuit M. Locke, il est évi-„ dent, qu'aucune de ces substances ne peut se mouvoir elle-„ même. Je demande à présent, pourquoi Dieu ne pour-„ roit-il point donner à l'une de ces substances, qui sont „ également dans un état de parfaite inactivité, la même „ puissance de se mouvoir qu'il donne à l'autre? comme, „ par exemple, la puissance d'un mouvement spontané, la-„ quelle on suppose que Dieu peut donner à une substan-

„ ce non solide, mais qu'on nie qu'il puisse donner à une „ substance solide “.

On a déjà prouvé, que la puissance de mouvoir n'étant pas dans le fond différente de la puissance de créer, cette puissance de mouvoir ne peut convenir qu' à l' Etre Tout-puissant, et que par conséquent les Esprits et les corps ne peuvent être que causes occasionelles des mouvements qu'ils semblent produire, soit par la pensée, soit par l' impulsion ou l' attraction. Mais quand même on supposeroit dans le corps une vraie puissance de mouvoir un autre corps, toujours est-il constant qu'on ne peut, sans une contradiction manifeste, supposer dans aucun corps, ni dans aucun Etre, la puissance de se mouvoir lui-même; c'est ce que S. Thomas démontre p. 1. qu. 2. art. 3. et pose pour fondement de sa première preuve de l' existence de Dieu. Il faudroit en effet pour cela, que ce corps fût en même tems actif et passif par rapport au même effet, c'est-à dire, qu'il fût en même tems la chose mouvante, et la chose mue, le principe et le terme de l' action, ce qui donne le mouvement, et ce qui le reçoit; en un mot qu' il fût, pour me servir des termes de l'Ecole consacrés par ce Docteur, en acte et en puissance, *relate ad idem*, ce qui est manifestement contradictoire. Quant à l'Esprit, la seule puissance active, que l'expérience nous découvre en lui, c'est la puissance de choisir, ou de vouloir quelque chose par une détermination active de la volonté. Mais cette faculté active n'a rien de commun avec la puissance de mouvoir. La volonté par ses actes ne produit rien hors d'elle-même; cet acte même de la volonté n'a aucun effet propre distingué de lui, c'est un acte purement intérieur et immanent, comme parlent les Scolastiques. Nous ne concevons pas clairement à la vérité comment se fait cet acte, et comment il émane de la volonté; mais l'expérience et le sentiment intérieur de ce qui se passe en nous-mêmes, ne nous permet pas de douter que notre Ame n'ait la faculté de vouloir, de choisir, de se déterminer: et d'ailleurs on ne sauroit prouver par aucun raisonnement déduit d'une idée claire et distincte, que cette faculté ne puisse convenir aux Esprits, comme l' on démontre par l'idée claire du mouvement, que la puissance de mouvoir ne peut convenir qu'à l'Etre Tout-puissant.

IV. M. Locke revient à l'attraction.

Ensuite de ce qu'on vient de rapporter de la puissance de se mouvoir, que M. Locke suppose qu'on doit recon-

noître incontestablement dans la substance immatérielle, cet Auteur ajoute, que cette puissance est pourtant aussi incompréhensible dans la substance immatérielle que dans la matière; et de-là il conclut „ que dans l' une et dans l'autre „ de ces substances il y a quelque chose, que nous ne con- „ noissons pas, par exemple, dit-il, la gravitation de la „ matière vers la matière, selon différentes proportions qu'on „ voit à l'oeil, pour ainsi dire, montre qu' il y a quelque „ chose dans la matière que nous n'entendons pas, à moins „ que nous ne puissions découvrir dans la matière une fa- „ culté de se mouvoir elle-même, ou une attraction inexpli- „ cable et inconcevable, qui s'étend jusqu'à des distances im- „ menses et presque incompréhensibles ".

Il est bon de faire ici remarquer un défaut, qui regne dans presque tous les raisonnements de M. Locke. Après avoir prétendu prouver, qu'il y a quelque chose, soit dans la substance immatérielle, soit dans la substance étendue, que nous ne connoissons pas, ce qu'on peut lui passer sans difficulté, cet Auteur se croit en droit d'en conclure, qu' on peut admettre indifféremment dans l' une et dans l' autre de ces substances toutes sortes de facultés et de qualités, et celles-là même, que nous connoissons évidemment être incompatibles avec leur nature. Autre chose est de ne pas tout connoître dans une substance, autre chose est de n' y rien connoître. Nous ne connoissons pas tout dans les Esprits, ni dans les corps, on en convient; mais de-là s'ensuit-il qu'on ne puisse prouver évidemment, comme l'a fait S. Thomas, et comme l'ont fait tous les Philosophes, que la puissance de se donner le mouvement ne peut convenir ni à l'une, ni à l'autre de ces substances; étant essentiellement vrai que: *quidquid movetur, ab alio movetur*? V. Defaut dans le raisonnement de M. Locke.

M. Locke objecte de nouveau l'attraction qu'il suppose être dans la matière une puissance de se mouvoir elle même. A cela je réponds de nouveau, que s'il ne pouvoit y avoir de gravitation dans la matière vers la matière, qu'au moyen d'une puissance de se mouvoir elle-même, il est bien certain qu'on ne pourroit connoître ce que c'est que la gravitation de la matière, à moins qu' on ne pût y découvrir cette puissance et cette attraction, que M. Locke appelle avec raison une *attraction inexplicable et inconcevable*; mais s'il y a un autre moyen d'expliquer d'une manière très simple et très-intelligible la gravitation de la matière vers la VI. Qu'en remontant de cause en cause il faut enfin en venir à une action immédiate de Dieu sur la matière.

matière, sans recourir à de telles facultés non seulement inexplicables et inconcevables, mais absolument chimériques et contradictoires, par quelle loi M. Locke veut-il nous obliger de comprendre ces facultés incompréhensibles, avant que nous puissions connoître ce que c' est, que la gravitation de la matière vers la matière? Or dès que l'on conçoit que la gravitation réciproque des parties de la matière est un effet d'une loi générale, et d'un établissement de l' Auteur de la nature, ainsi qu'il a été expliqué ci-devant, on ne trouve plus cette gravitation si incompréhensible. Aussi n' est-ce qu' en remontant aux vrais principes, qu' on peut trouver l' éclaircissement des difficultés, qui se présentent au premier abord dans la considération des effets. Les effets particuliers dépendent des loix générales de la nature; et les loix générales de la nature n' ont pu être établies que par l' Auteur de la nature. Il y a donc de l' extravagance dans la méthode de certains Philosophes, qui pour expliquer ces loix générales, aiment mieux recourir à des facultés inintelligibles, qu' ils ont soin de revêtir de quelque nom spécieux, qu' à la providence de celui qui gouverne le monde par sa puissance, et par sa sagesse. Qu'on remonte de cause en cause tant qu' on voudra; qu'on explique solidement par le poids et le ressort de l' air les effets particuliers, qu'autrefois l'ignorance des Philosophes attribuoit à l' horreur imaginaire du vuide; qu' on explique ce poids et ce ressort de l'air par les loix de l' attraction, ou par la pression de la matière subtile, et de ses tourbillons; qu'on fasse voir comment ces tourbillons ont pu, et ont dû même se former selon les loix connues de la communication des mouvements; si on demande enfin ce qui imprime le mouvement à la matière subtile, et d' où vient que la communication du mouvement dans le choc des corps se fait selon certaines loix plutôt, que selon une infinité d'autres loix qui pouvoient être, comme la variété des opinions qui regne encore ajourd'hui parmi les plus célèbres Philosophes et Mathématiciens le prouve invinciblement: si, dis-je, on demande quelle est la cause du mouvement de la matière subtile, et des loix de ce mouvement, c'est enfin à Dieu qu'il faut recourir de toute nécessité. Et certes, à moins que de faire profession ouverte d'athéisme, on ne peut nier, que dans la subordination des causes naturelles, il n'y en ait enfin une qui soit l'effet immédiat de l'action de Dieu sur la ma-

tière. Qu'Epicure et Lucrèce s'efforcent tant qu'ils voudront de jetter, par des railleries mal placées, un certain ridicule sur cette dépendance, que nous reconnoissons dans la nature par rapport à son Auteur, leurs traits ne peuvent faire d'impression que sur des Esprits foibles. Dans cette action immédiate de l'Auteur de la nature sur la matière, qu'on ne peut méconnoître sans renoncer à toutes les lumières de la raison et du bon sens, nous découvrons d'une manière certaine et évidente, l'origine du mouvement, et la source de ces loix pleines de sagesse, qui en règlent la distribution dans les différentes parties de la matière. Mais les Epicuriens qui se prétendent plus éclairés, et qui nous reprochent d'un ton moqueur, que ce n'est que parce que nous sommes au bout de notre latin, que nous recourons à Dieu, ces grands génies qui suivent d'autres routes dans l'explication de la nature, devroient donc nous dire quelque chose de plus vrai, de plus clair, de plus satisfaisant. Demandons-leur donc quel est le principe du mouvement, par lequel a été formé l'Univers? C'est, répondent-ils gravement, que dans tous les atômes indivisibles et de différente figure, il y a une tendance naturelle au mouvement, en vertu de laquelle les uns se meuvent droit de haut en bas, les autres obliquement; ce qui fait qu'ils se rencontrent, qu'ils s'accrochent, qu'ils . . . . je n'en veux pas davantage; atômes figurés et indivisibles, tendance naturelle droite et oblique au mouvement; voilà ce que vous préférez à l'action de Dieu, des chimères ridicules, absurdes, et où l'on démontre ceux contradictions à une vérité démontrée par cent preuves évidentes. En faut-il davantage? Tout ceci prouve qu'on doit reconnoître que la première impression du mouvement dans la matière, et les loix générales, par lesquelles il se distribue dans ses différentes parties, sont des effets immédiats de l'action de Dieu.

VII. Que les découvertes sûres de la Physique expérimentale ramènent tout au mécanisme.

Ce n'est en effet, que parce que nous ignorons comment la nature par une mécanique toujours uniforme, et par les loix constantes de la communication des mouvements dans les fluides et les solides, produit certains effets, que nous sommes portés à attribuer à la matière des qualités, qui ne sont point contenues dans son idée. Par là nous avons une réponse toujours prête, quand on nous en demande l'explication; et au défaut de leur vraie cause que nous ne pouvons découvrir, nous disons sérieusement, que la matiè-

re est déterminée à opérer ainsi, par une qualité naturelle et intrinsèque. On voit, par exemple, les liqueurs s'élever et demeurer suspendues dans des tuyaux vuides d'air. On en demande la raison aux Philosophes: ceux-ci l'ignorent; mais pour ne pas demeurer court, ils attribuent à la nature une horreur invincible du vuide, qui passe ensuite généralement pour la vraie cause de cette élévation. Les fontainiers du Grand Duc de Toscane éprouvent que l'eau ne s'élève plus, dès qu'elle est arrivée à la hauteur de trente deux pieds; on consulte Galilée; et ce grand Homme ne fait qu'ajouter une limitation à l'horreur générale du vuide, et rend raison pourquoi l'eau ne monte que jusqu'à trente-deux pieds. Le mercure ne monte que jusqu'à vingt-sept pouces: voilà d'abord les Philosophes qui décident, que l'horreur que la nature a du vuide, n'est pas la même pour l'eau que pour le mercure. Enfin on n'a point douté de cette horreur imaginaire du vuide, jusqu'à ce que Torricelli et Pascal ont fait voir, que tous ces differents effets ne procèdent que d'un seul principe très simple, et entiérement uniforme à tout ce qu'on connoit des loix de la nature: ce principe est la pression de l'air, qui par sa pesanteur et son ressort agit sur l'eau et sur le mercure, selon les loix déterminées de l'équilibre des liqueurs. La dureté des corps, et leur élasticité; la pésanteur, l'aiman, l'électricité, nous présentent aujourd'hui des effets dont nous ignorons la vraie cause, tout de même qu'on ignoroit avant Torricelli et Pascal, la vraie cause de la suspension des liqueurs dans les tuyaux vuides d'air. Et aujourd'hui l'on fait encore précisément ce qu'ont fait autrefois ces Philosophes, que nous accusons d'ignorance et de présomption. On imagine une attraction universelle qu'on suppose être une qualité intrinsèque de la matière, quoiqu'elle soit encore plus éloignée de son idée, que l'horreur du vuide ne l'est de la nature. On y ajoute, à la vérité pour l'embéllir, des calculs d'Algèbre qui manquoient à l'horreur du vuide, mais qu'on lui auroit pu tout aussi aisément attacher, car ces calculs ne regardent pas tant la cause prétendue des effets, que les effets mêmes. Mais après tout, malgré ces calculs, on est obligé de varier l'attraction, tout comme on varioit l'horreur du vuide. Cela prouve bien, que cette attraction n'est pas plus réelle, que l'horreur du vuide. On ne la défend que par ce qu'on ignore par quel

principe la nature produit tous ces effets aussi simplement, qu' elle élève à différentes hauteurs les différentes liqueurs par la pression de l'air. En un mot, à mesure que l'on fait quelque nouvelle découverte, on voit disparoître quelqu'une de ces qualités, dont on charge inutilement la matière, et on se rapproche toujours plus de la grosseur, de la figure, et du mouvement, qui sont les seules qualités contenues dans son idée. L'antipéristase s'est éclipsée, dès qu'on a su pourquoi les grottes souterraines paroissent plus chaudes en hiver qu'en été, et qu'elles le sont réellement quelquefois. Ce n'est plus une qualité attractive du Soleil qui fait monter les vapeurs: c' est par impulsion que sa chaleur raréfie ces petites bulles, qui se trouvant par-là de gravité spécifique moindres, que celles de l' air environnant, sont obligées de monter, comme le bois plongé dans l'eau. On s'est moqué de l' Ame végétative des plantes, après que les recherches curieuses, et les observations fines et délicates de tant de savants Physiciens nous ont un peu mieux fait connoître le mécanisme de leur construction. Combien de sympathies et d' antipathies naturelles les expériences de Boyle n'ont-elles pas fait évanouir, en nous apprenant l'action des petits corps invisibles et impalpables, que la nature met en jeu pour produire les effets les plus merveilleux? Enfin qu' on parcoure toute la Physique, et on verra qu' on n' a jamais fait de decouverte vraiment assurée qui ne se réduise aux loix de la mécanique. La seule analogie nous obligeroit donc à reconnoître, que les qualités occultes et non contenues dans l'idée de la matière, décroissent précisément en raison inverse des découvertes qu' on y fait. Quand on connoîtra bien toute la nature, on verra que tout s' y exécute par la grosseur, la figure, et le mouvement des parties solides de la matière, et que ce n' est que parce que M. Locke n' a pas fait assez d' attention à cette importante vérité, qu'il s' est jetté dans ces facultés chimériques de se mouvoir, et dans ces attractions inexplicables, qu'il suppose incontestablement dans la matière.

VIII. Qu'on ne peut s'assurer dans les principes de M. Locke, si la faculté de penser et de se mouvoir elle-même n'est point essentielle à la matière.

D' ailleurs puisque M. Locke reconnoît ici que la matière est capable d' avoir la faculté de se mouvoir elle-même, et celle de penser, quoiqu'il soit impossible de concevoir comment ces deux facultés peuvent se trouver dans la matière; par quelle raison pourra-t-il se convaincre lui-même, que ces deux facultés ne puissent convenir naturelle-

ment à la matière, quoique nous ne concevions pas comment elles sont renfermées dans sa nature ? Comment prouvera-t-il donc que la matière une fois en repos n'auroit jamais pu se donner le mouvement, et que la matière avec le mouvement n'auroit jamais pu produire la pensée, qui sont pourtant les deux fondements principaux de sa démonstration de l'existence et de l'immatérialité de Dieu? Dira-t-il qu'il est impossible de concevoir, que la matière une fois en repos se donne le mouvement, et que la matière avec le mouvement produise la pensée ? Mais, lui réplique-t-on, cette impossibilité, où vous étes de concevoir ces deux choses, naît-elle simplement de votre ignorance, et des bornes étroites de votre entendement, ou d'une connoissance évidente que ces deux choses sont réellement impossibles, fondée sur l'idée claire de l'essence de la matière, et de ce qu'on doit entendre par les mots de qualités ou de facultés d'une chose? Si cette impossibilité naît simplement des bornes étroites de votre entendement, elle ne sauroit prouver, selon vos principes mêmes, que la chose soit en elle-même impossible; si au contraire, elle est fondée sur une connoissance claire de la nature de la matière et de ses propriétés, comme nous le prétendons, vous devez reconnoître, quelque hypothèse qu'il vous plaise de faire, qu'il y aura toujours une contradiction visible à supposer, que la matière puisse jamais avoir la puissance de se mouvoir et la faculté de penser.

IX. Objection de M. Locke tirée de la cohésion.

Pour mieux prouver encore qu'il y a dans la matière bien des choses que nous n'entendons pas, et que Dieu peut joindre les choses par des connexions que nous ne saurions comprendre, M. Locke revient à l'étendue et à la consistence de la matière, prétendant que chaque partie de matière, ayant quelque grosseur, a ses parties unies par des moyens que nous ne saurions concevoir; d'où il conclut, selon sa méthode ordinaire, „ que toutes les difficul-„ tés qu'on forme contre la puissance de penser attachée à „ la matière, fondées sur notre ignorance, et les bornes „ étroites de notre conception, ne touchent en aucune ma-„ nière la puissance de Dieu, s'il veut communiquer à la „ matière la faculté de penser, et que ces difficultés ne „ prouvent point qu'il ne l'ait pas actuellement communi-„ quée à certaines parties de matière, disposées, comme

„ il le trouve a propos, jusqu'à ce qu'on puisse montrer „ qu'il y a contradiction à le supposer.

X. Réponse. On a déjà distingué l'union des parties de la matière qui résulte de l'étendue, d'avec la cohésion, qui rend les corps plus ou moins consistants. Rien n'est plus clair que l'union qui fait l'étendue, puisqu'elle n'est qu'une simple juxtaposition des parties situées les unes auprès des autres, et qui doivent par leur naturelle indifférence au repos et au mouvement demeurer en cet état, jusqu'à ce que quelque cause extérieure les sépare par le mouvement. Quant à la cohésion qui fait la dureté des corps, nous savons en général, qu'elle dépend des loix du mouvement produit, ou à l'occasion de la pression de la matière subtile, ou par l'attraction expliquée dans le sens qu'on a vu ci-devant; ce qui suffit à un Métaphysicien pour écarter de l'idée de la matière les qualités occultes et chimériques, que l'ignorance de quelques Physiciens voudroit lui attribuer. L'union des parties de la matière ne peut donc être à M. Locke d'aucune utilité pour applanir les difficultés qu'on rencontre, dès qu'on veut lui attribuer la pensée. Et comme ces difficultés ne sont pas fondées sur notre ignorance, mais sur la connoissance claire de la nature de la matière, qui nous fait voir évidemment la contradiction qu'il y a à supposer qu'elle pense; nous pouvons profiter sans scrupule du droit que M. Locke nous accorde à la faveur de cette contradiction, que nous croyons avoir bien remplie, de nier absolument, et sans craindre de blesser le respect dû à la Toute-puissance de Dieu, qu'il puisse accorder la pensée et la raison à un amas de matière, puisque de-là il s'ensuivroit, que cet amas seroit en même tems matériel et immatériel, ce qui ne peut être.

SECTION QUATRIEME.

I. Selon l'extrait de M. Coste, le Docteur Stillingfléet attribuoit le sentiment à la pure matière dans les bêtes.

Monsieur Coste reprenant le fil de son extrait continue en ces termes: „ quoique dans cet ouvrage M. Locke ait expressement compris la sensation sous l'idée de penser „ en général, il parle en sa réplique au Docteur Stillingfléet „ du sentiment dans les brutes, comme d'une chose distincte de la pensée: parce que ce Docteur reconnoît, que „ les bêtes ont du sentiment. Sur quoi M. Locke obser-

„ ve, que si ce Docteur donne du sentiment aux bêtes, „ il doit reconnoître, ou que Dieu peut donner, et donne „ actuellement la puissance d'apercevoir et de penser à cer- „ taines particules de la matière, ou que les bêtes ont des „ âmes immatérielles. Ce que M. Locke ajoute qu'on ne „ sauroit admettre ".

II. Raisonnement conséquent de M. Locke contre ce Docteur.

Ce raisonnement de M. Locke est très-juste, et je ne vois pas comment le Docteur Stillingfléet peut admettre, que les bêtes ont du sentiment, ne reconnoissant en elles que de la matière toute simple. Cela montre que ce Docteur n'avoit pas bien saisi le principe, sur lequel doit rouler toute cette question de l'immatérialité de l'Ame, et m'ôte la surprise de voir ou d'entendre dire, qu'il ait été battu avec une si bonne cause, malgré la foiblesse des arguments de son adversaire. Au reste, puisqu'il est également absurde, et contre la raison d'attribuer le sentiment à la simple matière, ou de reconnoître dans les brutes une ame immatérielle, cela fait voir, que le seule sentiment plausible et conforme à la raison, qu'on puisse tenir sur les opérations des brutes, c'est de les réduire, comme font les Cartésiens, à un pur mécanisme.

III. Autre argument du Docteur Stillingfléet pour l'immatérialité de l'Ame, avec la réponse de M. Locke.

Le Docteur Stillingfléet, poursuit M. Coste, avoit demandé à M. Locke ce qu'il y avoit dans la matière, qui pût répondre au sentiment intérieur que nous avons de nos actions. „ Il n'y a rien de tel, répond M. Locke, dans la „ matière considérée simplement comme matière. Mais on „ ne prouvera jamais que Dieu ne puisse donner à certaines „ parties de matière la puissance de penser, en demandant „ comment il est possible de comprendre, que le simple „ corps puisse apercevoir qu'il aperçoit.

IV. Eclaircissement et confirmation de l'argument du Docteur Stillingfléet.

Les preuves qu'on a données jusqu'ici de l'incapacité absolue, où est la matière de pouvoir jamais recevoir la faculté de penser, ne dépendent aucunement de la question, que fait ici le Docteur Stillingfléet à M. Locke. Cependant, comme le sentiment intérieur, que nous avons de notre perception, fait que la pensée se réfléchit en quelque sort sur elle-même, on en peut tirer une preuve assez convaincante, que la pensée ne sauroit consister dans aucun arrangement ou mouvement des particules de la matière; puisqu'il est impossible qu'une particule de matière se réfléchisse sur elle-même, et que pourtant, selon M. Locke, toute substance qui aperçoit, devant nécessairement s'apercevoir de sa pro-

pre perception, il est essentiel à toute substance pensante, que sa pensée se réfléchisse sur elle-même.

V. Le Docteur Stillingfléet avouoit, que Dieu peut changer un corps en Esprit. Raisonnement de M. Locke en conséquence de cet aveu.

„ Le Docteur Stillingfléet, continue M. Coste, avoit „ dit qu' il ne mettoit point de bornes à la Toute-puis- „ sance de Dieu, qui peut, dit-il, changer un corps en „ une substance immatérielle, c' est-à-dire, répond M. Lo- „ cke, que Dieu peut ôter à une substance la solidité qu'el- „ le avoit auparavant, et qui la rendoit matière, et lui don- „ ner ensuite la faculté de penser qu' elle n' avoit pas aupa- „ ravant, et qui la rend Esprit, la même substance restant. „ Car, si la même substance ne reste pas, le corps n'est pas „ changé en une substance immatérielle; mais la substance „ solide est annihilée avec toutes ses appartenances, et une „ substance immatérielle est créée à la place, ce qui n'est pas „ changer une chose en une autre, mais en détruire une, et „ en faire une autre de nouveau.

VI. Réponse: en quel sens on doit reconnoître que Dieu peut changer les corps en Esprits.

Si l' on doit interpréter favorablement l' expression et la pensée du Docteur Stillingfléet, comme l' équité le requiert, il faut croire que ce Docteur a voulu dire, que Dieu peut changer un corps en un Esprit, en ce sens que Dieu peut anéantir un corps, et à l'occasion de son anéantissement créer un Esprit pour le substituer à sa place. L' usage commun de la langue permet en effet qu' on emploie le mot de changement, pour signifier la substitution d' une chose au lieu d'une autre, quoique la première ne se convertisse pas en la seconde: c'est ainsi que l'on dit, qu' on a changé d'habit, de maison, de meubles, de nourriture ec. Mais, si l' on veut prendre le mot de changement dans le sens rigoureux que l' entend M. Locke, pour le changement que subit une chose, quand elle devient autre que ce qu' elle étoit; comme quand le sable se change en verre, le bois en feu, l' eau en glace ec., la même matière restant, il faut avouer qu' on ne peut supposer sans contradiction, qu'en ce sens le corps puisse être changé en une substance immatérielle. En effet la substance du corps étant essentiellement une substance matérielle, c'est-à-dire, une substance étendue, solide, et composée de parties; car c'est ce qu'on entend par le mot de substance matérielle, supposer qu' une telle substance soit changée en une substance immatérielle, et qu' elle reste pourtant après le changement, c'est supposer qu' une même substance devienne immatérielle, en même tems qu' elle reste matériel-

le, et étendue; ce qui fait, comme l' on voit, une contradiction manifeste. Ce n' est donc que dans les corps, où il peut arriver qu' un corps se change en un autre, la même substance restant; parce que l'étendue solide étant la substance de la matière en général, et cette substance se trouvant la même en tous les différents corps, dont la différence ne consiste qu' en une différente constitution intérieure des parties de la matière; il est clair qu' on peut changer cette constitution sans changer la substance de la matière, et ainsi un corps se change en un autre, la même substance restant; mais c' est parce que la substance est la même dans tous, et que leur différence essentielle ne consiste que dans les différentes modifications, dont cette substance est capable. Mais prétendre que la substance du corps puisse devenir immatérielle, la même substance restant, c' est prétendre une de ces trois choses, ou que le corps soit réellement distingué de sa propre substance; de sorte que le corps étant détruit, sa substance ne laisse pas que de lui survivre; ou que le corps ne soit pas une substance essentiellement étendue et matérielle; ou enfin qu'une substance étendue et matérielle puisse devenir immatérielle, ne laissant pas que de rester matérielle.

VII. Avantages que M. Locke prétend tirer de l'aveu du Doct. Stillingfléet.

On voit par ces absurdités manifestes, que rien ne seroit plus étrange que la pensée du Docteur Stillingfléet, s'il avoit cru que Dieu peut en ce sens changer un corps en une substance immatérielle, et M. Locke auroit eu raison de tirer d' un tel aveu les avantages, que M. Coste rapporte, et qui sont. 1. Que la substance du corps n' étant plus corps, mais une substance immatérielle, cette substance immatérielle seroit pourtant sans pensée; car l' exclusion des qualités du corps ne seroit pas capable de lui donner des qualités plus excellentes. 2. Que cette substance pourtant seroit devenue capable de recevoir la faculté de penser. 3. Que Dieu après lui avoir donné la faculté de penser, pourroit lui rendre de nouveau l'étendue et la solidité, et la rendre matérielle, et que par-là on auroit une substance matérielle pensante.

VIII. Ces avantages n' ont aucun fondement.

Mais tout ce beau discours, dont il paroît que M. Locke s'applaudit plus que de raison, n' est qu'un palais enchanté, qui n' a pour tout fondement que cette supposition manifestement absurde et contradictoire, que la substance du corps qui n' est que le corps même, c' est-à-dire,

une chose essentiellement étendue, solide, et composée de parties, puisse être changée en une substance qui n'a point de parties, restant pourtant la même qu'auparavant, c'est à dire, étendue, et composée de parties.

Nous passons sous silence ce qui suit immédiatement dans l'extrait de M. Coste, qui ne regarde que l'utilité qui peut revenir à la Religion, d'une démonstration philosophique de l'immatérialité de l'Ame; parce que nous avons déjà traité ce point avec assez d'étendue, et que nous croyons avoir suffisamment éclairci les difficultés, que M. Locke ne fait ici que répéter. C'est pourquoi nous allons entrer dans la discussion des opinions des anciens Philosophes sur l'immatérialité de l'Ame, par laquelle M. Coste finit son Extrait.

SEPTIEME PARTIE

Preuves qu' entre les anciens Philosophes plusieurs ont reconnu la substance de l' Ame absolument immatérielle .

Monsieur Locke quitte enfin le caractère et le personnage de Philosophe , pour prendre à son tour celui de Docteur . Sa méthode jusqu'ici a été de ne prendre pour guide de ses sentiments que ses propres pensées, sans se mettre en peine de fouiller dans l'antiquité , pour y trouver de quoi les appuyer par l' autorité de ces Hommes illustres , qui la rendent si respectable soit au vulgaire , que rien n' éblouit tant qu' un grand nom, soit aux Savants, qui se piquent d' une érudition recherchée . Peut-être que n' ayant pas trouvé dans le Docteur Stillingfléet un Homme assez rompu aux raisonnemens méthaphysiques, pour s'en laisser convaincre aisément , M. Locke a - t - il cru qu' il pourroit mieux le persuader par l'autorité des Anciens , s' il lui faisoit voir que son sentiment n'est dans le fond que celui de toute l'antiquité , qui , selon lui , n'a jamais fait plus d'honneur à la substance pensante que de la croire d'une matière plus fine et plus déliée , que ne le sont les corps grossiers qui tombent sous nos sens .

I. Selon M. Locke les Anciens n' ont distingué l'Esprit du corps, qu'en prenant le corps pour une matière grossière, et l'Esprit pour une matière subtile pensante.

Voici en effet ce que nous en apprend M. Coste dans son extrait . „ Au reste M. Locke ayant prouvé par des „ passages de Virgile et de Cicéron , que l' usage qu' il „ faisoit du mot *Esprit*, en le prenant pour une substan- „ ce pensante, sans en exclure la matérialité , n' étoit pas „ nouveau, le Docteur Stillingfléet soutient que ces deux „ Auteurs distinguoient expressément l' Esprit du corps . „ A cela M. Locke répond , qu' il est très - convaincu, que „ ces Auteurs ont distingué ces deux choses, c'est à - dire , „ que par corps ils ont entendu les parties grossières et vi- „ sibles d' un homme , et par Esprit une matière subtile . „ comme le vent , le feu , ou l'éther , par où il est évident „ qu'ils n'ont pas prétendu dépouiller l'Esprit de toute maté- „ rialité . Ainsi Virgile décrivant l'Esprit ou l'Ame d'Anchise, „ que son fils veut embrasser , nous dit :

Ter conatus ibi collo dare brachia circum:
Ter frustra comprensa manus effugit imago,
Par levibus ventis, volucrique simillima somno.

„ Et Cicéron suppose dans le premier livre des questions Tusculanes, qu' elle est air ou feu : *Anima sit animus*, dit-il, *ignisve nescio*, ou bien un air enflammé, *inflammata anima*, ou une quinte-essence introduite par Aristote, *quinta quaedam natura ab Aristotele introducta*.

II. Deux choses à distinguer dans ce sentiment de M. Locke.

Je trouve dans cet extrait deux Thèses, ou propositions de M. Locke, qu' il faut soigneusement distinguer. Dans la première il ne prétend autre chose que prouver par des passages de Virgile et de Cicéron, que l' usage qu' il fait du mot *Esprit*, en le prenant pour une substance pensante, sans en exclure la matérialité, n' est pas nouveau. C' est là une vérité de fait qu' on n' a garde de lui contester : on sait que le mot *Spiritus* dans sa signification originale ne veut dire autre chose que l' air, le vent, ou le souffle, d'où viennent ces expressions si familières dans le latin *Spiritum ducere ec.*, il en est de même du mot *Anima*, qui vient du grec *ἄνεμος*, qui signifie le vent; et Cicéron nous apprend que le mot *Animus* est dérivé du mot *Anima*. *Ipse autem Animus ab Anima dictus est*.

L' autre Thèse de M. Locke consiste en ce que le Docteur Stillingfléet ayant soutenu, que Virgile et Ciceron distinguoient expressément l' Esprit du corps, M. Locke prétend que ces Auteurs n' ont distingué ces deux substances, qu' en ce sens, que par corps, ils ont entendu les parties grossières et visibles d' un homme, et par Esprit, une matière subtile, comme le vent, le feu, ou l' éther ; et qu' ainsi il est évident qu' ils n' ont pas prétendu dépouiller l' Esprit de toute espèce de matérialité. C' est cette seconde proposition exclusive, que je crois devoir ici réfuter, faisant voir par le premier livre des Tusculanes, que Cicéron a su distinguer nettement l' Esprit du corps, en le prenant pour une substance pensante dépouillée de toute matérialité.

III. Equivoque des mots *Esprit* et *Ame*, qui dans leur signification originale signifient l'air, le souffle ec.

Et pour procéder avec ordre, je remarque d' abord qu' il est arrivé dans le grec, et dans le latin par rapport aux mots d' *Esprit* et d' *Ame*, ce qui a coutume d' arriver en toutes les langues, qu' un même mot est souvent employé à signifier des choses tout-à-fait différentes. En ef-

fet nous voyons, que les mots d'*Esprit* et d'*Ame*, qui originairement ne fignifioient que l'air, le souffle, ou le vent, ont été aussi employés et reçus généralement pour signifier le principe de la pensée, quoiqu' on ne puisse nier que l' idée de l'air, et celle du principe de la pensée ne soient des idées très - différentes l' une de l' autre. Or comme c' est l' usage qui détermine la signification des mots, il n' est pas vraisemblable, que ces mots d' *Esprit* et d'*Ame* aient été communément déterminés à signifier le principe de la pensée, ensuite de l'opinion de quelques Philosophes qui ont cru, que la substance pensante n'étoit réellement qu' une portion d' air ou de vent; il est au contraire bien plus croyable, que l' opinion de ces Philosophes n' est venue, que de l' équivoque de ces termes *Esprit* et *Ame*. Car comme à considérer simplement les idées qu' on a des choses indépendamment des mots, on ne découvre pas plus de connexion entre le principe de la pensée et l' idée de l' air, qu' entre ce même principe et l' idée d' une pierre; ce qui a déterminé ces Philosophes à joindre l'idée de l'air et du feu, plutôt que toute autre idée, avec le principe de la pensée, pour n' en faire qu' une même substance, n' a été apparemment que la liaison purement accidentelle, que ces idées se trouvent avoir par rapport au mot, ou au signe commun, par lequel on les a désignes dans l' usage introduit dans la langue. Il est si ordinaire aux hommes d'assujettir leurs idées aux mots, qu' on ne doit pas être surpris que cela arrive si souvent à ceux, qui font profession de Philosophie.

IV. D' où vient, qu'on a adopté ces termes préférablement à tant d'autres, pour signifier le principe de la pensée.

Si l' usage a donc établi, que les mots d' *Esprit* ou d'*Ame*, qui originairement ne signifioient que l'air, le vent, ou le souffle, signifiassent aussi le principe de la pensée, je crois qu' il n' en faut pas chercher d' autre raison que la rélation de coéxistence, pour me servir des termes de M. Locke, que l' on a observée entre la respiration, et la pensée dans l' homme pendant tout le tems de sa vie; de sorte qu' on a jugé, qu'il y avoit dans l' homme un principe de vie, qui étoit également le principe de la respiration et de la pensée; et comme le principe de la pensée ne tombe point sous les sens, et qu' il est par conséquent moins connu, que la respiration dont on s' aperçoit si sensiblement, il n' est pas surprenant que les hommes aient désigné ce qu' ils ne connoissoient que fort obscurément, par

ce qu'ils connoissoient plus clairement, et qu' ils aient employé, pour signifier le principe de la pensée, le même terme dont ils se servoient pour signifier le souffle, l'haleine, ou la respiration.

V. Que la signification originale de ces termes ne prouve pas que tous ceux, qui s'en sont servis pour exprimer le principe de la pensée, aient fait consister ce principe dans un air subtil.

Mais, quoique les mots d' *Esprit* et d'*Ame*, qu'on a employé communément à signifier la substance pensante, signifiassent aussi originairement l'air, le vent, et le souffle, il ne s'ensuit pas que tous les Philosophes de l' antiquité, qui se sont servis de ces termes d' *Esprit* et d' *Ame* déjà établis par l' usage, pour designer la substance pensante, aient crû que cette substance n' étoit réellement qu' une matière subtile, tel que l' air, le feu, ou l'éther. Bien loin de-là, nous en trouvons, qui plus enfoncés encore dans la matière, ont crû que la substance pensante, nommée Ame et Esprit, n' étoit qu' une partie grossière et visible du corps humain; et d' autres, qui s' élevant au dessus de la matière, l' ont absolument dépouillée de toute matérialité. C' est-ce qui paroit évidemment par les différentes opinions des Philosophes sur la nature de l'Ame, que Cicéron rapporte au 1. liv. des Tusculanes, et par les raisonnements que fait cet Auteur pour en prouver l'immortalité.

VI. But de Cicéron dans son premier livre des Tusculanes. Raisonnement de cet Auteur pour prouver que la mort n'est pas un mal.

Le but de Cicéron dans ce livre est de prouver, que non seulement la mort n'est pas un mal, mais que plutôt elle doit être regardée comme un bien. Car, dit-il, si l'Ame meurt avec le corps, elle doit perdre tout sentiment, et ne peut plus par consequent être malheureuse. La mort donc qui conduit à un terme, après lequel il ne peut plus y avoir de mal, ne sauroit être elle-même regardée avec raison comme un mal. Si au contraire, continue Cicéron, l' Ame survit au corps, comme il est bien plus probable, elle ne fera par la mort que de se délivrer de son corps, où elle étoit renfermée, comme dans une étroite prison, et dans une demeure indigne d' elle: alors prenant l' essor, elle pourra voler aux Cieux, pour y jouïr d' un bonheur éternel dans une tranquillité parfaite. Selon ce sentiment on ne peut douter que la mort ne soit un bien. Ensuite d' un tel raisonnement, Cicéron expose en raccourci les différentes opinions, qu' ont eues les Philosophes sur la nature de l' Ame, et fait voir en les confrontant, combien le sentiment de ceux qui l' ont crue immatérielle, et par con-

séquent immortelle, est plus vraisemblable et mieux fondé à tous égards.

VII. Opinion d' Empedocle, et des autres Philosophes, qui ont crû que l'Ame étoit une partie visible du corps humain.

Il rapporte en premier lieu l' opinion de ceux, qui ont crû que l'Ame n'étoit que la substance du cerveau, ou le cœur même, et celle du célebre Empedocle, qui tout habile qu' il étoit pour un ancien, n' a pas laissé que de tomber dans une erreur non moins absurde, en disant que l' Ame étoit le sang répandu dans le cœur, qui l' humecte et qui l' arrose: *Empedocles animum censet esse cordi suffusum sanguinem*. Voilà donc des Philosophes, qui en se servant du mot d' *Ame* pour exprimer le principe de la pensée, n' ont pas crû pour cela que l' Ame fût un air subtil; et qui au contraire se sont persuadés qu'elle étoit composée d'une matière épaisse, grossière et compacte, tels que sont le cerveau, le cœur, et le sang.

VIII. Opinion de Zénon, qui a crû que l'Ame étoit un feu, préférée par Cicéron aux précédentes.

Zénon le Stoïcien, continue Cicéron, a pensé que l'Ame étoit un feu: *Zenoni Stoico animus ignis videtur*. Ce sentiment aussi-bien que celui de ceux, qui ont crû que l'Ame étoit un air subtil, a paru à Cicéron beaucoup plus vraisemblable que les premières opinions que nous avons rapportées. Il regardoit comme une grossiéreté visible qu'on pût s'imaginer, que l' Ame, cette substance si pure et si active, ne fût qu'une masse lourde et épaisse, tel que le cerveau, le cœur, et le sang.

IX. Qu' a en juger par la droite raisnn, l' opinion de ceux, qui faisoient consister l'Ame en une partie organisée, étoit plus raisonnable que celle de Zenon.

Cependant, comme à bien prendre les choses, il est certain que l' air et le feu ne sont pas d' une matière plus parfaite que le cerveau et le cœur: et qu' au contraire le cerveau et le cœur ont par dessus l' air et le feu l' avantage d' être des corps organisés, dont la structure est ce qu'il y a de plus merveilleux dans la nature, laissant à part les préjugés des sens, on auroit dû regarder comme moins absurde l'opinion, qui attribuoit la pensée au mécanisme d' une matière si artistement travaillée par la nature, que celle qui la faisoient dépendre de la tumultueuse rapidité, qui agite les particules de l'air et du feu.

X. Opinion d' Aristoxène. Explication de son harmonie.

Aristoxène Philosophe, et Musicien tout ensemble, faisoit consister l' Ame dans une certaine harmonie de tout le corps. Je crois que l' harmonie dont parloit ce Philosophe, n' étoit que le mécanisme du corps, dont l' admirable structure et la proportion, qui regne entre toutes ses parties, devoient produire, à ce qu' il croyoit, ces mouvements si réglés, d'où résultoit le sentiment et la pensée; de même

que dans l'harmonie d'un concert la proportion, qui se trouve entre les voix et les instruments de musique, fait regner parmi cette variété de sons un accord et une correspondance, qui nous charme et nous enlève. Ce Philosophe étoit Disciple d'Aristote.

XI. Opinion de Dicéarque, en quel sens il disoit, que l'Ame n'est rien.

On peut rapporter au sentiment d'Aristoxène celui de Dicéarque autre Disciple d'Aristote, qui disoit, comme Cicéron le tire de ses ouvrages, que l'Ame n'est rien, que c'est un mot vuide de sens, et que cette vertu secréte, qui nous fait sentir et agir, est également répandue dans tous les corps vivants, sans qu'elle en soit quelque chose de distinct, ou de séparable; qu'enfin le corps n'agit et ne sent, qu'en vertu d'une certaine configuration, et d'un certain arrangement que la nature lui donne. On voit par-là, que le sentiment de Dicéarque étoit, que la pensée fût une modification du corps; et c'est ce qui lui faisoit dire, que l'Ame n'étoit pas un Etre séparable du corps, et que par elle-même elle n'étoit rien; comme en effet toute modification d'un sujet n'est rien, si on veut la séparer de son sujet. Tous ces Philosophes faisoient l'Ame non seulement matérielle, mais aussi mortelle, si nous en exceptons les Stoïciens, qui pensoient que les Ames de leurs Sages, étant d'un feu plus épuré, avoient aussi plus de force et d'activité, pour se faire jour à travers l'air grossier qui nous environne, et pénétrer jusqu'à la sphère du feu, où elles devoient se conserver toujours. Venons maintenant à ceux, qui non seulement ont crû l'Ame immortelle, mais qui de plus l'ont conçue sous l'idée d'une substance immatérielle.

XII. Opinion de Xénocrate et de Pythagore, que par nombre ils ont entendu la pure intelligence.

Xénocrate Disciple de Platon, Homme de la vertu la plus rigide, et d'une continence à toute épreuve, ne reconnoit, dit Cicéron, dans l'Ame ni figure, ni rien de semblable au corps: *Xenocrates animi figuram, et quasi corpus negavit esse*; mais il la fait consister dans un nombre, dont l'activité, selon Pythagore, est la plus grande qui soit dans la nature: *Verum numerum dixit esse, cujus vis, ut jam antea Pythagorae visum erat, in natura maxima esset*. On sait que Pythagore avoit grand soin de voiler ses pensées sous des énigmes ou des symboles, ne doutant pas que cet air mystérieux, avec lequel il annonçoit ses oracles, et qui en cachoit l'intelligence à tout autre qu'à ses Disciples, ne dût leur attirer plus de res-

pect, et de vénération de la part du public. Mais, sans nous engager dans ces recherches pleines d'érudition, où sont entrés tant de Savants pour en découvrir le sens, nous nous contenterons de ce que Plutarque nous apprend par rapport au sujet, dont il est ici question, savoir; que Pythagore ayant défini l'Ame un nombre qui se meut, il n'avoit entendu par ce nombre que l'intelligence même: *Pythagoras*, dit-il, (de plac. philos. l. 4. c. 2.) *Animam censuit numerum seipsum cientem: numerum autem pro mente accipit*.

XIII. Que le mot *Mens* intelligence signifie la pure pensée sans aucune idée de matérialité. Passage décisif de Plutarque a ce sujet

Or je ne crois pas que le mot *Mens* ait jamais signifié autre chose que la pensée, la raison, et l'intelligence pure, que le sentiment intérieur nous fait apercevoir en nous-mêmes, et qui ne renferme certainement aucune matérialité; puisqu'en pensant simplement à la pensée, il est sûr que nous n'y concevons ni étendue, ni figure, ni divisibilité, ni aucune autre propriété de la matière; de sorte qu'en prenant précisément le sens attaché au mot *mens*, c'est-à-dire, *intelligence*, nous ne saurions rien nous y représenter de matériel. D'où il suit que le sentiment de ceux, qui ont fait consister l'essence de l'Ame dans cette intelligence, qu'on appelle *mens*, sans nous avertir que la nature de cette intelligence fût autre chose que cette intelligence même; ce sentiment, dis-je, semble revenir à celui de Descartes, qui fait consister l'essence de l'Ame dans la pensée. Mais ce qui ne laisse aucun lieu de douter du sentiment de Xénocrate, et de Pythagore à ce sujet, c'est que Plutarque dit ouvertement dans le Chapitre suivant, que Pythagore est un de ceux qui ont dépouillé l'Ame de toute matérialité, *qui corporis expertem animam ponunt*. Et qu'on n'objecte pas que Plutarque prend ici le mot de corps pour une matière grossière, qu'il oppose à une matière plus subtile, selon ce que nous avons vu ci-dessus dans M. Locke. Car Plutarque rapporte au même endroit l'opinion des Stoïciens, et des autres Philosophes, qui pensoient que l'Ame fût une portion d'air subtil et enflammé; et il reconnoît en même tems que ces Philosophes faisoient l'Ame corporelle; marque certaine, que sous le nom général de corps, Plutarque comprenoit non seulement la matière grossière, mais aussi la subtile; et qu'ainsi, quand il dit que Pythagore a crû l'Ame incor-

porelle, on doit entendre qu'il l'a dépouillée entiérement de toute espèce de matérialité.

XIV. Opinion de Platon mis par Plutarque, aussi bien que Pythagore dans le nombre de ceux, qui ont crû l'Ame absolument immatérielle.

On doit en dire autant de Platon et d' Aristote, que Plutarque met aussi-bien que Pythagore au rang de ceux, qui ont crû l' Ame exemte de toute matérialité. Platon divisoit l' Ame en deux parties, l' une raisonnable, et l'autre irraisonnable; et celle-ci il la subdivisoit encore en deux parties, savoir la convoitise et la colère, ou, pour me servir des termes de l'Ecole, en appétit concupiscible, et appétit irascible. Ainsi, ayant fait trois parties de l' Ame, il leur assigne, dit Cicéron, à chacune son logement dans le corps humain.

Je ne doute pas qu' on ne regarde, et avec raison, comme une rêverie toute pure cette division de l' Ame en trois parties, et cette distribution de logements, que Platon leur assigne. Cependant, malgré les notions obscures de ces tems-là sur tout ce qui regarde la bonne Philosophie, ces Anciens ne laissoient pas que d' entrevoir cette importante vérité, qui depuis a été si bien prouvée par Descartes, que l' intelligence et la raison ne peuvent appartenir en aucune manière à la nature du corps. Platon n'a en effet séparé la convoitise et la colère, qu'il nomme les deux parties irraisonnables de l'Ame, d'avec la raisonnable, que parce qu' il croyoit par un faux préjugé, que la colère et la convoitise provenoient de la constitution du corps; ce qu'il ne pouvoit supposer de la raison et de l' intelligence pure, qu' il regardoit comme quelque chose d'infiniment plus parfait, plus noble, et plus relevé, que tout ce que l'on peut comprendre sous le nom de corps et de matière. Et c'est en conséquence de cette doctrine que Platon croyoit, que les deux parties irraisonnables de l' Ame devoient périr avec le corps, mais que la partie raisonnable, qu' il définit la substance intelligente, ne pouvoit être sujette à la corruption et à la mort. C'est-ce que Plutarque nous apprend ch. 2. et 7.

XV. Opinion d'Aristote.

Aristote le plus grand des Philosophes, en exceptant toujours Platon, dit Cicéron, soit par l' étendue de son génie, soit par l' éxactitude de ses recherches, ayant établi le feu, l' air, l'eau, et la terre, comme les quatre Eléments qui par leurs divers assemblages formoient tous les différents corps, dont la nature est composée, ne crut pas cependant qu' on pût en tirer l' origine de l' Ame. La pen-

sée, la prévoyance, la facilité d'apprendre et d'enseigner, l'invention des Arts, la mémoire, l'amour, la haine, l'espérance, la crainte, le plaisir, la douleur, et tant d'autres affections, dont l'Ame est susceptible, lui paroissoient bien au-dessus de la nature de ces corps élémentaires. Il se trouva par conséquent obligé d'admettre une cinquième nature pour l'Ame, qui n'ayant eu jusques-là aucun nom particulier, fut appellée par lui ἐντελεχία, mot que Cicéron traduit par une motion continuée, et perpétuelle.

XVI. La cinquième nature introduite par Aristote, reconnue pour immatérielle par Cicéron.

M. Locke suppose, que cette cinquième nature induite par Aristote, n'est qu'une matière plus subtile que celle des quatre Elements; mais assurément ce n'est pas ainsi que Cicéron l'a entendu : car premiérement il distingue très nettement le sentiment d'Aristote de celui de tous les autres Philosophes, qui concevoient l'Ame sous l'idée d'un air extrêmement subtil et délié, et entiérement semblable à celui qu'elle devoit, selon eux, aller respirer un jour dans la plus haute région des Cieux. En second lieu Cicéron témoigne qu'il est très-difficile de comprendre ce que c'est que cette cinquième nature introduite par Aristote; pendant qu'ailleurs il ne montre jamais de difficulté à comprendre qu'il y ait un feu et un air sans comparaison plus pur, et plus subtil que celui, dans lequel nous vivons, qui est si souvent obscurci par les nuages, agité par les vents, infecté par les vapeurs et les exhalaisons terrestres. Enfin, pour peu de réflexion qu'on fasse sur le passage de Cicéron que je rapporte ici au long, on ne pourra guères plus avoir lieu de douter de son sentiment à cet égard. „ L'esprit humain, auquel Euripide ose bien „ donner le nom de Dieu, est sans doute quelque chose de „ Divin. C'est pourquoi, si Dieu est un air ou un feu „ subtil, l'Esprit de l'homme l'est aussi; car de même que „ la nature céleste de Dieu doit exclure tout mélange de „ terre et d'eau, ces principes grossiers ne peuvent non „ plus avoir lieu dans l'Esprit. Mais si c'est la cinquième „ nature qu'Aristote a le premier introduite, cette nature est „ assurément commune à Dieu et à l'homme. C'est ce sen- „ timent que nous avons suivi dans le Livre de la Conso- „ lation, et que nous avons exprimé en ces termes. On ne „ sauroit trouver en terre l'origine des Esprits: car il n'y „ a rien dans les Esprits de mixte et de composé, ou qui „ ait pu naître, et se former de la terre, il n'y a rien

„ non plus d'humide, et qui ressente la nature de l'air ou „ du feu. Car dans la nature de ces choses nous ne vo- „ yons rien absolument, qui renferme l'activité et la perfe- „ ction de la mémoire, de l' intelligence et de la pensée: „ rien qui soit capable de retenir le souvenir des choses „ passées, prévoir les futures, embrasser les présentes, qui „ est tout ce qu'on peut imaginer de Divin. C'est pourquoi „ on ne trouvera jamais que des facultés si excellentes aient „ pû venir à l'homme d' autre part que de Dieu même. Il „ faut donc avouer, que l'Esprit a une nature et une essen- „ ce qui lui est particulière, et qui est tout à-fait différen- „ te de toutes ces autres natures, dont l' usage nous rend „ la connoissance plus familière. Ainsi tout ce qui sent, „ qui entend, qui veut et qui vit par la pensée, doit être „ céleste et divin, et par conséquent éternel. Dieu lui-mê- „ me ne peut pas être conçu autrement, que comme une „ intelligence qui vit par elle-même, dégagée de toute ma- „ térialité, et exempte de composition dissoluble, qui sent „ tout, qui meut tout, et qui est elle-même dans une mo- „ tion perpetuelle. C' est d' un tel genre d' Etre que l' Ame „ est aussi; sa nature est la même. Où est donc, me di- „ tes-vous, une telle ignorance, et quelle est-elle? Où est „ la vôtre, vous réponds-je, et quelle est-elle? Pouvez- „ vous me le dire? Est-ce donc, parce que je ne puis pas „ comprendre tout ce que je voudrois, que vous voulez „ m' empêcher de me fonder sur ce que je conçois claire- „ ment? *Et plus bas il ajoute*. A moins que d'être entié- „ rement stupide en ce qui regarde la Physique, il faut „ avouer que dans les Esprits il n' y a rien absolument de „ mixte et de composé, rien qui résulte de la jonction et „ de l'assemblage de plusieurs parties, qui soient distinguées „ l'une de l' autre. Ce qui étant ainsi, l' Esprit ne peut se „ diviser, ni se résoudre en parties, ni par conséquent „ mourir. Car la mort n'est que la séparation des parties, „ qu'une force de cohésion tenoit auparavant jointes et liées „ ensemble.

Ce passage ne laisse aucun lieu de douter, que cette nature particulière toute céleste et divine, que Cicéron après Aristote attribue à l'Esprit, et qu'il distingue de l'air et du feu subtilisés autant qu'on le voudra, n'est pas une nature matérielle de quelque subtilité, ou de quelque finesse qu'on la veuille concevoir; puisqu'il écarte de l' idée de cette na-

ture une des propriétés les plus essentielles de la matière, et qui ne convient pas moins à la matière la plus subtile et la plus fine, qu' à la plus grossière et la plus épaisse, savoir d' être composée de parties, distinguées et séparables les unes des autres. C'est pour cela que Cicéron nous avertit si souvent, qu'il ne faut pas croire de pouvoir se représenter l'Esprit sous une forme, ou une figure particulière, qui ne peut convenir qu' à ce que nous connoissons par les sens et l' imagination; qu' on ne peut connoître la pensée, que par la pensée même; qu'il faut s'élever au-dessus des sens, et qu'enfin c'est la marque d' un petit génie de croire, qu'on ne peut concevoir ce qu'on ne peut imaginer.

XVII. Ce qu' on doit entendre par la motion perpetuelle, que les Anciens attribuoient à l'Esprit.

Quant à cette motion pèrpétuelle, que les Anciens reconnoissent dans l' Esprit, il est bien de remarquer qu' elle n' est rien de semblable au mouvement local, c' est-à-dire, au passage d' un corps, d' un lieu en un autre. Cette motion ne signifie que la suite et la chaine des pensées qui se succèdent, et la rapidité, avec laquelle la pensée vole, pour ainsi dire, d' un objet à un autre objet, malgré leur immense éloignement. C' est ainsi que l' Esprit dans un moment parcourt le Ciel, la terre, la mer. Nous appuyerons cette explication, qui est d'ailleurs si naturelle, de l'autorité de Thales de Milet, le premier des sept Sages de la Grèce, et l'un des plus grands Philosophes de l'antiquité. *Velocissimum omnium, quae sunt*, dit-il, *est mens*; *nam tantae celeritatis est*, *ut uno temporis puncto coelum omne collustret*, *maria pervolet*, *terras*, *et urbes peragret*.

XVIII. Sentiment de Cicéron sur la nature de l'Ame.

Il est donc bien faux, que Cicéron suppose toujours que l'Ame est air ou feu. S'il ne combat pas toujours expressément cette opinion, c'est parce que son but principal étoit de persuader l'immortalité de l'Ame, et que ceux, qui étoient dans ce sentiment, ne nioient pas qu' elle fût immortelle, et qu'au contraire ils prétendoient expliquer physiquement, comment elle pouvoit se conserver. Ils supposoient pour cela, que des quatre Eléments les deux plus grossiers, la terre et l'eau, tendoient toujours à s'en éloigner, soit pas une sympathie naturelle, parce qu'étant moins pesants ils devoient être repoussés en haut par les Eléments plus pesants, et leur surnager. Or l'Ame, disoient-ils, étant d' un air et d' un feu incomparablement plus subtil, plus

délié, plus leger que l'air et le feu élémentaires, qui environnent la terre et l'eau, dans l'une et dans l'autre hypothèse, l'Ame en sortant du corps devra voler vers le Ciel en ligne droite, et monter jusqu'à ce qu'ayant trouvé une matière homogène à la sienne, elle s'y trouve en équilibre; alors n'étant point troublée par les passions, qui prennent leur source dans le corps, et ne pouvant plus être agitée, ni déchirée par les mouvements de l'envie, elle se trouvera dans une paix profonde et un calme inaltérable, et se livrera entiérement à la satisfaction de contempler la beauté de ce monde, ce qui devra la rendre éternellement heureuse; parce que l'Esprit n'a point de désir naturel plus ardent, ni plus permanent, que celui de connoître la vérité; et que rien par conséquent n'est plus capable de le combler d'une satisfaction plus douce, et plus durable que la connoissance de la vérité. Tel étoit à peu près le raisonnement de ces Philosophes, à qui Cicéron ne laissoit pourtant pas que de dire, que son sentiment étoit que l'Ame avoit une nature particulière, et qui lui étoit entiérement propre. *Quae est natura? propria, puto, et sua.* Mais, reprenoit-il, que l'Esprit soit air ou feu, dès que vous tombez d'accord qu'il ne laisse pas que d'être immortel, je n'en veux pas disputer; cette discussion ne regarde pas le sujet principal de la question que nous traitons: *Sed fac ignearn, fac spirabilem, nihil ad id, de quo agimus.* Et dans un autre endroit il marque positivement qu'il y avoit à craindre pour l'immortalité de l'Ame au cas que ce sentiment prévalût. Si l'Ame est air, disoit-il avec raison, peut-être elle se dissipera; si elle est feu, peut-être elle s'éteindra. *Si anima est aer, fortasse dissipabitur, si ignis extinguetur.*

Je ne crois pas devoir m'arrêter ici à discuter les passages de Virgile: on ne doit pas attendre d'un Poëte payen, qui n'à parlé de l'Ame que fort incidemment, une éxactitude et une précision rigoureuse. Il se seroit trop écarté de son but, si au lieu de chercher à plaire par des images et des sentiments, il s'étoit attaché a fatiguer l'Esprit par des raisonnements abstraits sur une matière si éloignée de son sujet. Il me suffit bien d'avoir prouvé par Cicéron, qui a peut-être été le plus savant Philosophe, aussi bien que le plus éloquent Orateur de l'antiquité, que cet Auteur, et plusieurs des anciens

Philosophes qu' il cite, ont sû comprendre, qu'il étoit bien plus conforme à la raison de dépouiller l' Ame de toute espèce de matérialité, que de la croire seulement d' une matière un peu plus déliée que celle qui tombe sous nos sens.

HUITIEME PARTIE

Nouvelles Preuves de l' immatérialité de Dieu, et des intelligences crées, tirééés de l' Ecriture, des Pères, et de la raison, principalement contre un nouveau Système, fondé en partie sur les principes de M. Locke, et dont la maxime fondamentale est, qu' on ne peut rien concevoir sans étendue.

SECTION PREMIERE.

. I.

Il a été sagement remarqué, que comme il n' y a point de vérité, qui n' ait donné naissance à d'autres vérités, il n' y a point non plus d'erreur, qui n'ait enfanté d'autres erreurs. C'est par un juste exercice et un usage légitime de leurs facultés intellectuelles, que les Hommes savent profiter des vérités qui déjà ont été découvertes, pour conduire leur esprit à la recherche de celles qu'ils ignorent; et c' est par un honteux abus de ces mêmes facultés, que saisissant souvent une fausse maxime, revêtue de quelque couleur de vraisemblance pour un principe incontestable, une telle maxime devient dans l' esprit de celui qui l' adopte une source d'erreurs, qui se multiplient à l' infini, et dont les absurdités les plus manifestes ne sauroient arrêter le cours. M. Locke n'a jamais prétendu prouver, que tout ce qui existe, jusqu'a Dieu même, soit matériel et étendu, beaucoup moins a-t-il pensé d' en faire un article de Foi. Il prétend seulement: 1. Qu' on ne peut démontrer par la raison, que la matière ne soit pas capable de recevoir la faculté de penser. 2. Que l' usage qu' ont fait les Anciens du mot *Esprit* et *Ame*, nous autorise à envisager le principe de la pensée, comme une substance qui n'est pas dépouillée de toute matérialité. 3. Que la Révélation nous enseigne, que l'Ame est immortelle, mais non pas qu'elle soit immatérielle. 4. Que les Pères de l'Eglise n'ont jamais entrepris de démontrer que la matière fût absolument incapable de penser. C'est même par ce dernier Article que M. Coste acheve son Extrait. M. Locke n'est pas allé plus loin. Mais un nouvel Auteur, qui

a médité quinze ans sur les principes de cet Auteur, ne s'est pas arrête en si beau chemin. Le fruit de ses méditations a paru dans un Ouvrage intitulé : *Essai d'un Système nouveau concernant la nature des Etres Spirituels, fondé en partie sur les principes du célebre M. Locke ec.* L'Auteur est un certain M. Cuentz, comme nous l apprend le Journal de Hollande, qui donne un Extrait de ce prétendu nonveau Système, et qui dans les réflexions, dont il l' accompagne, a sû joindre à la solidité du jugement, l'agrément d'une raillerie délicate, qui en relève, et en fait encore mieux sentir le ridicule.

Précis du nouveau Système de M. Cuentz sur la nature deDieu,et des Intelligences créées.

La proposition fondamentale de ce Système est conçue en ces termes : „ Les propriétés et les fonctions, que nous „ attribuons tous à l' Ame, cette partie la plus noble de „ l'homme, ne sauroient étre conçues dans un Etre abso- „ lument non étendu.

Cette proposition se trouve conçue encore plus généralement dans celle qui suit : „ Nous ne saurions nous for- „ mer aucune idée positive de quelque Etre que ce soit „ réellement existant, et absolument non étendu. Ces sor- „ tes d' Etres ne sont donc absolument que des fictions de „ l' esprit humain, des Etres de raison. „ Le Journaliste nous fait savoir, qu'il a cherché avec soin dans tout l'Ouvrage quelque preuve d'une Thèse si importante, et sur laquelle tout le Système est appuyé ; mais que par tout il l'a trouvé supposée par l'Auteur, comme un principe, ou un axiome qui n'a pas besoin de preuves. Voici maintenant quelques autres propositions qui suivent, et qui font comme le corps du Système.

„ La révélation ne fait aucune mention de l' existence „ de cette sorte d' Etres : elle ne fait que distinguer les Etres „ en invisibles et impalpables, et en visibles et palpables à nos „ sens grossiers, en mortels et immortels. C'est à ceux qui „ soutiennent l affirmative, à prouver l'existence des Etres ab- „ solument non étendus. Ils ne la prouveront jamais „. Aprés un tel défi cet Auteur peut-il se plaindre, si on l'accuse d'une insigne témérité ?

„ Notre Ame ne peut être conçne sans étendue réelle. „ Cette étendue réelle consiste dans nn corps spirituel, c'est-à-dire „ invisible, impalpable à nos sens grossiers, indivi- „ sible, immortel, dans un corps organisé, qui en cette „ qualité est la cause matérielle instrumentale, *et sine qua*

„ *non* de la puissance active, ou de toutes les modifications „ de l'Ame „. Un corps organisé, indivisible et immortel: quel amas de contradictions!

„ La puissance active et passive de l'Ame résulte du „ souffle divin, dont Dieu a animé le premier Etre humain „ crée. Ce souffle divin est un principe de vie, en vertu „ de la volonté et de la Toute-puissance Divine, comme „ cause instrumentale, *et sine qua non*, met l'Ame hu- „ maine douée de ce corps spirituel, et de ce souffle, en „ état d'exercer cette puissance active et passive. Ce souf- „ fle divin n'est pas un principe actif par lui-même, un „ Etre créé, ou une substance. Il n'est que mode dans sa „ sa manière d'Etre, c'est une modification, ou pour mieux „ dire, une émanation immédiate et constante de la Divinité „ même, sans que pour cela elle perde rien de sa substance „ réelle „. Entende qui pourra.

„ La propagation des Ames humaines, dans la posterité „ d'Adam, a lieu à l'instar de celle du corps grossier, et se „ fait quant au corps spirituel par formation, et quant au „ principe de vie par communication.

„ L'Etre suprême est réellement étendu dans sa divine „ manière d'exister, quoiqu'incompréhensible à nos lumiè- „ res foibles et bornées. Cette proposition est fondée sur la „ révélation même, sur l'immensité réelle qu'elle attribue à „ cet Etre des Etres, et sur l'activité de sa Toute-puissance. „ Tous les autres Etres au-dessus de la nature humaine sont „ réellement étendus. „

Voila en raccourci une idée de ce profond Système, qui n'est nouveau, que parce qu'il renouvelle des erreurs monstrueuses, que la Religion de concert avec la raison paroissoient avoir abolies depuis si long-tems.

Devant donc prouver contre M. Locke, que la révélation de l'Ecriture, et la tradition des Pères de l'Eglise nous obligent à reconnoître non seulement, que l'Ame est immortelle par la volonté de Dieu, mais de plus qu'elle est immatérielle par sa nature; j'ai crû que je ne pouvois mieux venir à bout de mon dessein, qu'en faisant voir, que l'Ecriture, et les Pères, qui attribuent à Dieu une immatérialité absolue, ce que M. Locke ne conteste pas, se servent des mêmes termes, et des mêmes expressions, en parlant de l'immatérialité des Intelligences créées; ce qui devra ôter toute équivoque sur la distinction du corps et de l'Esprit,

qu' on ne voudroit reconnoître qu' en ce sens, que le corps fût une matière grossière et sensible, et l' Ame ou l' Esprit une matière plus subtile, et par-là invisible et impalpable à nos sens. De cette manière j'ôte au nouveau Système, fondé en partie sur les principes de M. Locke, cette partie de principes, sur laquelle on prétend l' appuyer ; et d' autre part la confutation des erreurs monstrueuses du nouveau Système, reconnues pour telles par les Partisans mêmes de M. Locke, entrainera avec soi la confutation de cette partie des Maximes de M. Locke, qui a donné lieu à la production du nouveau Système.

Et pour procéder avec ordre en cette discussion, je prouverai en premier lieu, que non seulement il est faux qu' on ne puisse rien concevoir sans étendue, qu' au contraire nos idées les plus claires nous obligent de reconnoître, qu' il doit y avoir quelque chose, qui soit absolument non étendu. 2. Je prouverai par l'Ecriture, et par la raison, que Dieu est un Etre absolument non étendu. Et pour mieux confondre l'erreur et l'impiété du nouveau Système, je tirerai mes preuves de la Révélation, de l'immensité que l'Ecriture attribue à l'Etre des Etres, et de l' activité de sa Toute-puissance, qui sont les principaux points, par lesquels l'Auteur prétend soutenir sa Thèse. 3. Je prouverai par l'Ecriture et les Pères, que la Spiritualité, que l'Ecriture attribue aux Intelligences créées, n' exclut pas seulement un corps grossier et sensible, mais-aussi toute matière ; quelque subtile qu'on la veuille concevoir.

§. I I.

DEMONSTRATION.

Qu'il doit exister quelque chose qui soit absolument non étendu.

1 Principe. Il est certain, et chacun peut s' en convaincre par sa propre expérience, qu'on peut penser à l'intelligence, à l'amour, à la justice, à la bonté, à la misericorde, à la libéralité, à la tempérance.

2. Principe. Il est certain, et chacun peut s' en convaincre aussi par sa propre expérience, qu' en concevant

précisément l' intelligence, l' amour, la libéralité ec., on ne conçoit rien d'étendu. Car premiérement ce seroit une chose visiblement absurde de demander de quelle grosseur, et de quelle figure est l' intelligence, l'amour, la libéralité ec., si elle est ronde, quarrée, ovale ec., et cependant si on devoit concevoir la pensée, l' amour, et la libéralité sous l' idée d' une chose étendue, il faudroit aussi concevoir une figure en ces choses; puisque toute étendue finie est nécessairement figurée. 2. Quand on parle d' une plus grande, ou d' une moindre bonté, justice, libéralité ec., il est visible que ce n'est pas d' une plus grande ou d'une moindre étendue que l'on parle; ce qui pourtant devroit être, si l'idée qu'on a de ces choses éroit l'idée de choses étendues. Il est donc évident que l'on conçoit plusieurs choses sans étendue.

3. Principe. Tout ce que l'on conçoit, doit avoir quelque réalité; car le néant n' est pas concevable. De ces principes on peut former la Démonstration suivante.

Tout ce que l'esprit conçoit clairement, doit avoir sa réalité, telle qu'elle est renfermée dans l' idée claire qu' il en a. Or est-il que l'esprit conçoit plusieurs choses, qui ne renferment point d' étendue dans l' idée qu' il en a. Donc ces choses doivent avoir leur Etre, et leur réalité sans étendue.

Et qu' on ne m' objecte pas que ces choses, que l' esprit conçoit sans étendue, ne sont pas des substances, mais seulement des modes de l' esprit; car à cela je réponds, qu' un mode sans étendue suppose une substance sans étendue; puisqu' il est impossible qu' une maniére d'Etre d'une substance étendue soit sans étendue; ainsi de ce que nous concevons dans l' esprit des modes qui sont sans étendue, nous pouvons en tirer un argument trés-convaincant, que l'esprit lui-même est sans étendue. Et pour ne laisser lieu à aucune chicane, j' ajoute que, quand je dis qu' il est impossible que le mode d' une substance étendue soit sans étendue, j' entends parler d' un mode réel qui affecte la substance, et y cause un changement formel, et non des modes qui naissent simplement d'un rapport, que peut avoir la substance avec une chose extérieure; rapport qui ne fait aucun changement dans la substance; et qui constitue plutôt une dénomination extérieure qu'un vrai mode intrinséque.

§. III.

PREMIERE DEMONSTRATION.

Que l'Etre de Dieu est absolument non étendu, tirée de ses attributs en général.

Selon le nouveau Système, il ne doit point y avoir de substance hormis l'étendue; car s'il y avoit quelque substance qui ne fût pas l'étendue même, cette substance seroit par elle-même une chose non étendue. Or il est aisé de prouver, que la substance de Dieu ne sauroit être l'étendue même. Si la substance de Dieu étoit l'étendue, les attributs de Dieu seroient des modifications de l'étendue; car tous les attributs d'une chose ne sont que des modifications de sa substance: or est-il que les attributs de Dieu, comme la justice, la puissance, la bonté, la sagesse ec. ne sont pas des modifications de l'étendue; puisque l'idée de ces attributs ne renferme rien d'étendu, et qu'on peut y penser sans penser à l'étendue; ce qui ne pourroit être, s'ils étoient des modifications de l'étendue; par la même raison que, parce que la figure est un mode de l'étendue, on en peut séparer l'idée de l'étendue, de l'idée de la figure. Donc ec. Le principe, sur lequel cet argument est fondé, savoir que si l'on ne peut rien concevoir sans étendue, la substance de toutes choses doit être l'étendue même, ce principe, dis-je, est une vérité incontestable. En effet, si l'on ne peut rien concevoir sans étendue, il faut que l'étendue soit la première idée, et l'attribut le plus essentiel qu'on conçoit en toutes choses; il faut qu'elle fasse par conséquent comme le fond de la substance de chaque chose.

SECONDE DEMONSTRATION.

Que l' Etre de Dieu est absolument non étendu, tirée de sa différence substantielle d' avec les corps.

La raison et la révélation s' accordent également à nous convaincre, qu' entre l' Etre de Dieu et celui des créatures, on doit reconnoître une différence substantielle; c'est-à-dire, que les créatures ne sont pas de la même substance que Dieu, comme l' on peut dire qu' une pierre est de la même substance qu'une orange, parce que l'une et l'autre de ces choses est formée d'une matière homogène, et qu'elles ne diffèrent entr' elles, que par les différentes modifications de cette matière. L' excellence de l'Etre de Dieu au-dessus de celui des créatures, si souvent, et si expressément marquée dans les Ecritures, nous assure pleinement, qu' entre l' Etre de Dieu et celui des créatures, il ne peut y avoir aucun rapport de perfection, et que l' un par conséquent ne sauroit être de la même substance que l' autre. Or, si Dieu étoit formellement étendu, il seroit de même substance que tous les corps. Voici comment je le prouve. Pour que Dieu, étant étendu, ne fût pas de même substance que les corps grossiers, visibles et palpables, il faudroit que l' étendue de Dieu, et l'étendue des corps fussent substantiellement différentes. Or l' idée de toute étendue, ou bien toute idée d' étendue, étant toujours la même, et représentant immuablement à l' esprit le même objet, c' est-à-dire, une longueur, largeur et profondeur, de laquelle dépendent les mêmes propriétés; il est autant impossible qu' une étendue positive ne soit pas de même nature, que toute autre étendue positive, qu' il est impossible qu' une idée ne soit pas toujours la même idée. S'il n' y avoit donc rien de réel qui ne fût étendu, il n' y auroit aucun Etre, qui différât substantiellement de quelque autre Etre que ce soit. La substance seroit par tout la même; et entre Dieu et une fleur, il n'y auroit que du plus et du moins de la différence, qui est entre une fleur et un caillou; puisque cette différence ne pourroit procéder que des différentes modifications de la même substance.

C' est ce que l' Auteur du prétendu nouveau Système ne donne que trop à entendre ; puisque la différence qu' il reconnoît entre les Etres Spirituels , et les Etres matériels , il la fait principalement consister en ce que les Etres spirituels sont des corps subtils, invisibles, et impalpables à nos sens grossiers , et que les Etres matériels sont des corps visibles et palpables à nos sens grossiers . Or je demande , est - ce une plus grande perfection dans un corps , d' être invisible et impalpable à nos sens grossiers , c' est - à - dire , de ne pouvoir affecter ni notre vue , ni notre attouchement, que de pouvoir les affecter, et de se rendre ainsi visible et palpable ? Si cela est, il faudra dire que l'eau devient plus parfaite , quand elle s' élève en vapeurs insensibles , que lorsque toutes ses parties étoient assemblées en une masse visible et palpable : il faudra dire que le feu , en détruisant l' organisation d' une plante, ne laisse pas que d' en faire un corps plus parfait , en divisant de telle sorte les parties de ce bois qu' elles deviennent invisibles et impalpables . Mais à considérer la chose en elle - même ; n' est - il pas évident que la qualité de visible et de palpable dans un corps, n' étant que le pouvoir de faire sur nos sens une impression qui soit suivie d' une certaine sensation ; la qualité contraire d' invisible et d' impalpable , bien loin d' être une perfection positive dans un corps , n' est précisément qu' un défaut, et une privation du pouvoir de faire sur nos sens une impression sensible ? N' est - il pas évident, que la puissance ou l' impuissance d'ébranler les organes des sens, n' étant fondée que sur le rapport qu' a la masse, et la vélocité d' un corps avec la résistance de ces organes , il n' y a point de corps si subtil , qui ne pût être visible et palpable à un organe, dont la structure seroit d' une délicatesse proportionnée à la subtilité de ce corps, et qui par - là seroit susceptible de l' impression la plus légère ? On voit par-là, que la qualité d' invisible et d' impalpable dans un corps, n' est pas une qualité absolue , mais seulement rélative ; et l' expérience même nous apprend, que des corps visibles et palpables à certains animaux, nous sont absolument invisibles et impalpables . Ces corps devront donc être spirituels par rapport à nous , et matériels par rapport à ces animaux . Mais en eux - mêmes en seront - ils plus ou moins parfaits ? Il seroit donc ridicule de prétendre que les corps , que leur subtilité rend invisibles et

impalpables à nos sens grossiers, dussent être plus parfaits que ceux, qui ont assez de masse pour pouvoir les affecter. Et si cela est; si, dis-je, la différence qu'on reconnoît entre les Etres spirituels, et les Etres matériels, n'emporte pas une plus grande perfection dans l'Etre spirituel, que dans le matériel, quel sera le principe, et la source des perfections, qui doivent pourtant distinguer nécessairement les Etres spirituels des Etres matériels?

§. IV.

Explication des passages de l'Ecriture, où elle attribue à Dieu le nom d'invisible.

De ce qu'on vient de voir, que la subtilité, qui rend un corps invisible et impalpable, n'est qu'une qualité rélative de ce corps à l'organe des sens, et non une perfection positive au-dessus de celle de tout autre coprs, il s'ensuit évidemment, que lorsque l'Ecriture attribue à Dieu, et aux Esprits créés le titre d'invisibles, voulant nous faire comprendre par un tel attribut, que ce sont des Etres plus parfaits et plus excellents que tout ce que nous pouvons voir ou sentir, on ne doit point interpréter ces passages en ce sens, que Dieu et les Esprits créés sont des corps, qui par leur subtilité échappent à nos sens grossiers, qualité qui ne les rendroit pas plus parfaits que tout autre corps; mais qu'on doit de toute nécessité interpréter ces passages en ce sens, que par l'attribut d'invisible, l'Ecriture entend désigner un Etre substantiellement différent des corps, un Etre absolument immatériel et non étendu.

Une autre preuve invincible de la même vérité est, qu'en supposant que Dieu, et les Esprits créés soient des corps organisés des Etres réellement étendus, ils devroient avoir essentiellement la qualité de visibles et de palpables, quelque subtilité qu'on leur attribue. En effet la qualité de visible et de palpable n'étant dans le corps que la puissance d'ébranler les organes de la vue, et de l'attouchement, on ne sauroit contester que Dieu et les Esprits créés, quelque subtilité qu'on leur suppose, ne soient plus avantageusement doués d'une telle puissance, que le Soleil ou quelque autre corps que ce soit. Dieu seroit donc toujours

essentiellement visible et palpable à la manière des corps grossiers ; puisque pouvant toujours affecter nos sens grossiers , on pourroit rapporter à Dieu , comme à l' étendue de tout autre corps , les sentiments de couleur , de chaleur ec. , dont on est affecté en les voyant , et les touchant ec.

Mais, pour venir en particulier aux passages de l'Ecriture, je commence par celui de S. Paul en son Epître aux Rom. chap. 1. v. 20. *Invisibilia Dei a creatura mundi per ea , quae facta sunt , intellecta conspiciuntur , sempiterna quoque ejus virtus , et Divinitas .* Ces choses invisibles de Dieu , qui depuis la crérion du monde se sont fait connoître, comme à l' œil , par ses ouvrages ; aussibien que sa puissance éternelle et sa Divinité , ces choses invisibles, dis - je, ne sont que les perfections de Dieu , sa sagesse, sa bonté, sa justice, dont l' Apôtre parle au long dans ce chapitre . Or la sagesse , la bonté , la justice, la puissance, qui sont les perfections invisibles de Dieu , ne sont - elles invisibles , que parce que ce sont des corps d'une subtilité à ne pouvoir réfléchir la lumière , et frapper nos yeux ; ou bien, sont - elles invisibles, parce que dans l'idée que nous avons de la sagesse , de la bonté , de la justice, de la puissance , il n' entre absolument rien d'étendu , ni de figuré, rien qui puisse affecter nos sens , quand ils deviendroient d' une délicatesse à pouvoir être ébranlés par l'impression la plus legère ? Je ne crois pas qu'on puisse hésiter un moment à reconnoître , que ce dernier sens est le seul qu' on puisse raisonnablement donner au mot *invisible* dans ce passage de l' Apôtre , et que le premier seroit un sens visiblement absurde et ridicule . L' Apôtre ne donne donc ici le nom d' invisible aux perfections de Dieu , à sa bonté, à sa justice, à sa puissance, que pour nous faire comprendre, que ces choses sont au - dessus de toute nature corporelle , et qu' elles sont absolument immatérielles et non étendues ; et joignant, comme il fait, la Divinité à la puissance, *virtus , et Divinitas* , et aux autres attributs qu' il qualifie du titre d' invisibles , il fait voir, que c' est dans le même sens que la Divinité elle - même est invisible , et que l'Etre de Dieu par conséquent est absolument immatériel et non étendu .

Un autre passage, qui peut servir à éclaircir en quel sens l' Ecriture attribue à Dieu le nom d'invisible , c' est

celui du même Apôtre en son Epître aux Colossiens, chap. 1. v. 15., où parlant de Jesus-Christ, il dit, qu'il est l'image du Dieu invisible. Or c'est proprement selon sa Divinité, c'est-à-dire, en tant qu'il est le Fils, la raison, le verbe, et la sagesse du Père, que Jesus-Christ est l'image du Dieu invisible. C'est-ce qu'on prouve clairement par cet endroit même, où il est dit, que c'est par lui, et en lui que toutes choses ont été créées, et par le verset 10. du chap. 1. de l'Epître aux Hebreux, où l'Apôtre applique à Jesus-Christ ces paroles du Pseaume 101. *Initio tu Domine terram fundasti, et opera manuum tuarum sunt coeli*. C'est vous, Seigneur, qui dès le commencement avez fondé la terre, et les Cieux sont les ouvrages de vos mains. Or c'est par son verbe et par sa raison, qui de toute éternité est en Dieu, et est Fils de Dieu, et qui a pris chair dans le tems, comme nous l'apprend S. Jean dès le commencement de son Evangile, que Dieu a fait toutes choses. Jesus-Christ étant donc le Verbe et la sagesse du Pere, c'est en ce sens qu'il est l'image du Dieu invisible; et c'est ce qui paroîtra encore mieux, en confrontant le texte de l'Apôtre avec le chap. 7. du Livre de la Sagesse, où cette Divine Sagesse, et sa génération éternelle sont si admirablement expliquées. La Sagesse, y est-il dit v. 26., est l'éclat de la lumière éternelle, le miroir sans tache de la majesté de Dieu, et l'image de sa bonté: *Candor est enim lucis aeternae, et speculum sine macula Dei majestatis, et imago bonitatis illius*. Or il est évident, comme on l'a déjà remarqué, que l'idée de la Sagesse ne renferme aucune idée d'étendue, puisqu'il n'y a ni étendue, ni figure qui puisse représenter la Sagesse, et qu'en pensant précisément à la Sagesse, il n'y a rien d'étendu dans l'idée qu'on en a. Donc cette Sagesse est invisible, parce qu'elle est absolument non étendue et immatérielle; donc Dieu, dont elle est l'image, l'éclat de sa lumière, le miroir de sa Majesté, est aussi invisible, parce qu'il est absolument immatériel et non étendu.

§. V.

Troisième Preuve de l'immatérialité de Dieu, tirée de son Immensité.

I. L'Immensité de Dieu renferme deux idées. 1. Que Dieu est en toutes choses. 2. Qu'il est tout en toutes choses.

C'est par son Immensité que Dieu est par tout, qu'il remplit le Ciel et la terre, qu'il est tout dans le Ciel, et tout sur la terre, qu'il est tout en toutes choses, tout en tout lieu. L'immensité de Dieu présente donc à l'esprit deux idées qu'on peut considérer séparément : la première qui regarde l'Immensité en elle-même, nous représente Dieu précisément comme existant en toutes choses; la seconde, qui regarde la manière dont Dieu est immense, nous représente Dieu comme existant tout en toutes choses, tout dans le Ciel, tout sur la terre, sans aucune division de sa substance, sans distinction de parties, sans qu'on puisse dire qu'il y ait une plus grande partie de Dieu dans un plus grand corps, que dans un plus petit. L'une et l'autre de ces considérations, qui sont également fondées sur l'Ecriture et la raison, nous fournissent des preuves très-convaincantes, que l'Etre de Dieu est absolument immatériel et non étendu.

II. Preuve de l'immensité de Dieu par l'Ecriture.

Premiérement on ne peut douter que Dieu ne soit par tout : je remplis le Ciel et la terre, dit le Seigneur : *Coelum, et terram ego impleo*. *Seigneur*, dit l'Auteur du Pseaume 130. *où irai-je pour me dérober à votre Esprit, et où m'enfuirai-je de devant votre face? Si je monte dans le Ciel, vous y êtes : si je descends dans l'enfer, vous y êtes encore : si je prends des ailes dès le matin, et si je vais demeurer dans les extrémités de la mer, votre main même m'y conduira, et ce sera votre droite qui me soutiendra : quo ibo a spiritu tuo, et quo a facie tua fugiam? ec.*

III. Preuve de la même vérité par l'action de Dieu.

C'est ce que l'action de Dieu démontre aussi de la manière la plus évidente. Il est certain que c'est l'action de Dieu qui donne l'Etre à toutes les créatures. Or l'action doit atteindre le sujet, sur lequel, et dans lequel se fait l'action; puis donc que c'est par l'action de Dieu que les créatures ont l'Etre, il faut que cette action soit reçue dans tout ce qu'elles ont d'Etre, il faut qu'elle les pénètre inti-

mement; et comme l'action de Dieu n'est point distinguée de sa substance, en tant qu'elle agit, il s'ensuit de-là que Dieu agissant intimement dans l'Etre des créatures, doit être intimement uni par sa substance à l'Etre des créatures. Or si Dieu étoit étendu, il ne pourroit être intimement uni à ses créatures, il ne pourroit les pénétrer, il ne pourroit remplir l'Univers. Car il a déjà été démontré ci-dessus, que toute étendue exclut d'elle-même toute autre étendue, et que comme il est impossible que deux étendues ne fassent qu'une seule étendue, il est aussi impossible, que deux étendues se penètrent mutuellement. Donc l'idée de l'Immensité exclut l'idée de l'étendue, bien loin que par l'Immensité de Dieu on puisse prouver que son Etre est étendu.

IV. Beau passage de S.Grégoire de Nazianze, où il prouve l'immatérialité de Dieu par son immensité.

Cet argument a été poussé avec beaucoup de force par S. Grégoire de Nazianze, surnommé par excellence le Théologien, dans sa seconde Oraison sur la Théologie. Voici les paroles de ce Père: *Quoniam vero illud tueri poterimus, quod ait Scriptura, Deum omnia pervadere, atque implere: juxta illud, nonne Coelum, et terram ego impleo? et Spiritus Domini replevit orbem terrarum: si Deus partim circumscribat, et partim circumscribatur? aut enim per vacuum hoc universum grassabitur, et res omnes nobis peribunt; ut sic Deus contumelia afficiatur; nimirum et qui corpus sit, et iis, quae procreavit, careat; aut corpus in corporibus erit, id quod fieri non potest: aut implicabitur, aut opponetur; aut quemadmodum liquida invicem miscentur, ita ille alia secabit, ab aliis secabitur, quod ipsis etiam Epicuri atomis magis est absurdum, et anile.* S. Grégoire fait voir par ces paroles, que comme il est impossible qu'un corps soit dans un autre corps, il seroit impossible que Dieu fût dans ses créatures, s'il étoit corps ou étendu, d'où il s'ensuivroit non seulemen que l'Ecriture nous trompe en disant que Dieu remplit le Ciel et la terre; mais aussi que toutes les créatures devroient retomber dans le néant, comme étant hors de Dieu. A quoi il faut ajouter que Dieu n'auroit jamais rien pû créer, parce qu'ou il auroit fallu qu'il eût créé dans lui ou hors de lui; il ne pouvoit rien créer hors de lui à cause de l'infinité de son étendue; il ne pouvoit non plus rien créer dans lui à cause de l'impénétrabilité de l'étendue. Donc ec.

V. Autre passage du même Père: que l'impénétrabilité, selon ce Père, est une propriété essentielle du corps.

S. Grégoire confirme la même doctrine dans son Oraison à Clédonius contre Apollinaire. Cet hérétique disoit, que dans Jesus-Christ il n'y avoit que la Divinité unie au Corps sans Ame raisonnable ou humaine; ne pouvant comprendre que la Divinité et l'Ame pussent se trouver dans le même corps. A cela S. Grégoire répond, que si la Divinité et l'Ame devoient être dans le corps à la manière des corps, cela ne pourroit être; qu'un vaisseau, par exemple, capable seulement de contenir un muid, ne sauroit en contenir deux, et qu'un espace rempli par un corps, ne sauroit recevoir un autre corps. *Nec corporis spatium, duo aut plura corpora complectetur.* On voit par ce passage que ce S. Docteur reconnoissoit l'impénétrabilité comme une propriété essentielle au corps. Mais, continue-t-il, si vous considérez les choses intelligibles et incorporelles, ne voyez-vous pas que moi même je renferme mon Ame, ma raison, et le S. Esprit, et qu'avant moi, cet Univers composé de natures visibles et invisibles, renfermoit aussi le Père, le Fils et le S. Esprit? Car telle est la nature des choses intelligibles, qu'elles peuvent s'unir et se pénétrer soit entr'elles, soit avec le corps, d'une manière incorporelle et invisible. S. Grégoire attribue donc à Dieu et à toutes les intelligences la propriété de pouvoir se pénétrer mutuellement, propriété qui les distingue essentiellement de tout corps grossier ou subtil tant qu'on voudra; donc deux parties ne peuvent absolument se pénétrer, ni occuper le même espace. C'est ce qui confirme ce que j'ai établi ci-dessus contre M. Locke, qui prétend que Dieu et les Esprits créés sont impénétrables, aussi-bien que les corps, à tout autre Etre de la même espèce.

Ce passage prouve aussi contre le même Auteur, que quoique les Pères n'aient peut-être pas expressément agité cette question, si Dieu pouvoit accorder à la matière la faculté de penser, parce que leur but n'étoit pas de disputer en Philosophes sur ce qui peut ou ne peut pas être, mais d'établir en Théologiens ce qui est, selon les Dogmes de la Foi; cependant on peut fort bien déduire de leur principes, qu'ils reconnoissoient la matière comme absolument incapable de recevoir la faculté de penser. En effet S. Grégoire distingue les Etres doués d'intelligence, d'avec les Etres corporels et étendus, en attribuant à ces deux sortes d'Etres des propriétés non seulement differentes, mais diamétrale-

ment opposées, telles que sont la pénétrabilité et l'impénétrabilité. L'Etre matériel ne peut donc jamais devenir l'Etre qui pense, que sa nature et ses propriétés ne soient détruites, et changées en une autre nature, et en d'autres propriétés totalement opposées.

VI. L'Immatérialité de Dieu prouvée par son Immensité en ce que Dieu est tout en toutes choses.

Si nous considérons en second lieu, que Dieu est tellement immense, qu'il est tout entier en toutes choses; qu'il remplit le Ciel et la terre sans aucune division de sa substance, ni distinction de parties; qu'il n'est pas un million de fois plus grand dans le Soleil, que dans la terre; quoique le Soleil soit un million de fois plus grand que la terre, cette considération nous convaincra encore davantage, que l'immensité de Dieu est tout-à-fait incompatible avec l'idée, que nous avons de tout Etre corporel et étendu. Il s'agit donc de s'assurer, que tel est en effet l'attribut de l'Immensité qui convient à Dieu. Or quoique notre foible raison ne puisse comprendre comment Dieu est tout entier en toutes choses, comme elle ne peut non plus comprendre la divisibilité à l'infini d'une manière finie; cependant, comme on ne laisse pas que de voir par l'idée claire qu'on a de la matière, qu'elle doit être divisible à l'infini, et que cet attribut se déduit nécessairement de son essence; de même on peut connoître par l'idée de l'Etre infiniment parfait, que c'est un attribut de son essence, que d'être tout en toutes choses sans distinction de parties, et sans division de sa substance. La Religion est aussi venue sur ce point au secours de la raison. Tous les Chrétiens en effet, si nous en exceptons les Antropomorphites, les Audiens, et quelques autres semblables, gens grossiers et ignorants, dont l'erreur a eu peu de suite, tous les Chrétiens, généralement parlant, n'ont jamais eu d'autre idée de l'immensité de Dieu. C'est ce qu'il seroit aisé de vérifier par des passages formels des Pères, et des Docteurs de tous les siècles. Or cette idée les Chrétiens l'ont puisée non seulement dans la tradition, mais aussi dans les Ecritures, qui parlant de l'immensité de Dieu, nous le représentent toujours comme un Etre qui voit tout, qui pénètre tout, et qui toujours le même existe indivisiblement en tout lieu, et en toutes choses. *Si je monte au Ciel, vous y êtes, si je descends aux enfers, vous y êtes*, dit le Psalmiste. Ce n'est pas une partie de Dieu qui soit au Ciel, et une autre partie qui soit aux enfers: le même Dieu qui est au Ciel avec tous ses attributs,

avec toute sa sagesse, toute sa bonté, toute sa puissance, toute son infinité, est aussi tout le même aux enfers avec toute sa sagesse, toute sa puissance, et tous ses autres attributs. Si Dieu, et ses attributs étoient des choses étendues, il y auroit plus de Dieu, plus de sa sagesse, de sa bonté, de son infinité dans le Soleil que dans la terre, plus dans un éléphant que dans une fourmi; ce qui est manifestement absurde et ridicule.

VII. Passage de l'Apôtre à ce sujet.

C'est un même Esprit qui opère tout en tontes choses, dit S. Paul: *unus et idem Spiritus*. Or si nous devions concevoir l'immensité de Dieu sous l'idée d'un corps infiniment étendu, à peu près comme nous concevons l'éther ou l'air subtil, qui se répand dans la vaste immensité des Cieux, on ne pourroit non plus dire avec S. Paul, que l'Esprit qui opère dans un homme, est celui-là même qui opère dans un autre; qu'on ne peut dire, par exemple, que l'air qu'on respire à Paris, est le même que celui qu'on respire à Rome. Si l'usage permet qu'on dise que c'est le même air par tout, cette expression ne signifie que la ressemblance et l'homogénéité; et on convient sans peine que l'air qui est à Paris, est une chose, un corps, un individu tout-à fait différent de celui qui est à Rome. Or on ne peut, sans contredire ouvertement les paroles, et le sens de l'Apôtre, prétendre que ce ne soit pas le même Esprit unique et indivisible, qui opère dans tous les hommes. Il faut donc convenir, que l'Esprit de Dieu est tout en toutes choses, et que par conséquent il n'est ni corporel, ni étendu à la manière des corps.

VIII. Passage du Livre de la Sagesse.

C'est l'idée, que nous donne aussi de la sagesse subsistante de Dieu, l'Auteur du Livre de ce nom. La sagesse, dit-il, chap. 7., unique en elle-même peut tout, immuable en elle-même change tout, et renouvelle tout: *Et cum sit una omnia potest, et in se permanens omnia innovat*. Elle atteint par tout par sa pureté et sa simplicité: *Attingit autem ubique propter suam munditiam*. L'opposition que met le passage cité entre l'unité de la sagesse, et la multiplicité des effets qu'elle produit, et où elle atteint, n'auroit pas lieu, si elle n'étoit une, indivisiblement. On voit sans peine le rapport parfait qu'il y a entre ces deux parties du verset 27. cité: être immuable, et pourtant produire toutes les vicissitudes des choses créées; être simple, et pourtant produire toute la multiplicité des cho-

ses créées: mais un tel rapport n'a plus lieu, dès que l'on conçoit la sagesse subsistante de Dieu sous l'idée d'un Etre étendu; puisqu'alors ce ne seroit plus par son unité, sa pureté, et sa simplicité qu'elle produiroit toutes choses, mais par la distinction de ses parties, et la coextension de sa substance.

§. VI.

Quatrième preuve de l'immatérialité de Dieu, de sa simplicité et de son immutabilité.

I. La simplicité, sur laquelle est fondée la souveraine perfection de Dieu, ne peut convenir à une nature matérielle.

L'idée que nous devons avoir de la simplicité de Dieu, nous fait concevoir tous ses attributs, toutes ses propriétés, et ses perfections, comme réunies et identifiées en un seul tout unique et indivisible. C'est ce qui suit nécessairement de l'idée de l'Etre infiniment parfait. Un Tout qui n'est un, que par l'union de plusieurs parties distinguées entr'elles, ne peut avoir plus de perfection, que n'en ont toutes ses parties ensemble, puisque le tout n'est pas distingué de ses parties prises collectivement; et toutes ces parties prises ensemble, n'ont pas plus de perfection réelle et intrinsèque, que chaque partie prise en particulier; car les parties situées les unes auprès des autres, ne pouvant se communiquer aucune perfection en vertu de cette situation qui n'est qu'une rélation locale; il est évident que la collection, qui n'est elle-même qu'une relation qui résulte de toutes ces situations, n'est pas une perfection réelle et intrinsèque, et qu'elle ne peut faire que le tout qui consiste en une telle collection, soit réellement plus parfait que ses parties. Cela posé, il est évident, qu'un tout n'est parfait qu'autant que tout ce qu'il contient, se trouve réuni et identifié en un seul sujet unique et indivisible. Et c'est en cela par conséquent, que consiste la souveraine perfection de Dieu, qu'il renferme dans la simplicité de son essence tous les dégrés d'Etre, qui peuvent être conçus par un entendement infini. Or il est bien clair, qu'une telle simplicité ne peut convenir à un Etre corporel et étendu, dans lequel on peut distinguer une infinité de parties, dont l'une n'est pas l'autre, et qui ne peuvent par conséquent être identifiées dans un même sujet unique et indivisible. Donc la simplicité, cet at-

tribut de Dieu, sur lequel est fondée sa souveraine perfection, ne sauroit être compatible avec l'idée de l'étendue. Donc il est faux, que Dieu soit formellement étendu.

II. Que ceux, qui font Dieu matériel, retombent nécessairement dans les rêveries d'Epicure sur la nature des Dieux. Beau passage de Cicéron à ce sujet.

D'ailleurs ceux, qui ne reconnoissent d'Etre et de perfection que dans l'étendue, doivent sans doute aussi reconnoître, qu'un corps organisé a plus de perfection qu'un corps non organisé. Aussi, selon M. Cuentz, l'Esprit est-il un corps organisé. Dieu donc, qui est le plus parfait de tous les Etres, devra être un corps organisé. Je ne pense pas qu'on puisse faire consister cette organisation dans un assemblage d'ossements, de fibres, de vases, d'humeurs ec., tels qu'on les trouve dans le corps de l'homme et des autres animaux. Et je crois qu'on ne peut s'en faire d'autre idée, que de l'organisation qu'Epicure attribuoit à ses Dieux, et que Cicéron tourne en raillerie l. 1. de nat. Deor. *Nec vero ea species corpus est*, dit Velleius Epicurien un des interlocuteurs, parlant de Dieu: *Sed quasi corpus, nec habet sanguinem, sed quasi sanguinem*. Sur quoi Cotta autre interlocuteur, qui fait le personnage d'Académicien, raisonne ainsi. *Timuit Epicurus, ne si unum visum falsum esset, nullum esset verum; omnes sensus veri nuncios esse dixit, nihil horum nisi callide: graviorem enim plagam accipiebat, ut leviorem repelleret. Idem facit in natura Deorum, dum individuorum corporum concretionem fugit, ne interitus, et dissipatio consequatur, negat esse corpus Deorum, sed tanquam corpus, nec sanguinem, sed tanquam sanguinem. Mirabile videtur quod non rideat aruspex, cum aruspicem viderit: hoc mirabilius, quod vos inter vos risum tenere possitis: non est corpus, sed quasi corpus. Hoc intelligerem quale esset, si id in cereis fingeretur, aut fictilibus figuris: in Deo quid sit quasi corpus, et quasi sanguis, intelligere non possum: ne tu quidem velles, sed non vis fateri: ista enim a vobis quasi dictata redduntur, quae Epicurus oscitans hallucinatus est, cum quidem gloriaretur, ut videmus in scriptis, se magistrum habuisse nullum, quod et non praedicanti tam facile credam, sicut mali aedificii Domino glorianti se architectum non habuisse*. Et un peu plus bas il ajoute sur le même sujet: *Nunc istuc quasi corpus, et quasi sanguinem quid intelligis? Ego enim scire te ista melius, quam me non fateor solum, sed etiam facile patior. Cum quidem semel dicta sunt, quid est quod Vellejus intelli-*

gere possit, Cotta non possit? Itaque corpus quid sit, sanguis quid sit intelligo: quasi corpus, et quasi sanguis quid sit, nullo prorsus modo intelligo. Nec tu me celas, ut Pythagoras solebat alienos, nec consulto dicit occulte tanquam Heraclitus, sed quod inter nos liceat, ne tu quidem intelligis. Illud video pugnare te, species ut quodam sit Deorum, quae nihil concreti habeat, nihil expressi, nihil eminentis, sitque pura, levis, perlucida. Dicemus ergo idem, quod in Venere Coa: corpus illud non est, sed simile corpori, nec ille fusus, et candore mixtus rubor sanguis est, sed quaedam sanguinis similitudo, sic in Epicureo Deo non res, sed similitudines rerum esse.

J'ai transcrit au long ces passages, qui semblent faits exprès pour ceux, qui se mêlent de faire de nouveaux Systèmes sur la matérialité de Dieu et des Intelligences créées: j'ai cru que pouvant aisément se reconnoître dans le tableau, que Cicéron leur présente, peut-être seroient-ils honteux de voir, qu'ils ne font que réchauffer les anciennes rêveries des Epicuriens. En effet ou ils prétendent que l'étendue de Dieu et des intelligences n'est point différente en elle-même, et quant à sa substance de l'étendue de tous les corps, et alors ils ravalent Dieu et les Esprits au rang de tout ce qu'il y a de plus vil dans la matière; ou ils prétendent que l'étendue de Dieu et des Esprits est une étendue différente de celle des corps; que les Esprits, comme ils disent, sont à la vérité des corps subtils et organisés, mais indivisibles; et alors ne voient-ils pas, que pour ne pas admettre une substance immatérielle, ils sont forcés de recourir à une sorte de corps, et de matière sans comparaison plus inconcevable? Car d'un côté il est certain que toute étendue qu'on conçoit, est essentiellement semblable à toute autre étendue qu'on puisse concevoir; et M. Locke même défie qu'on puisse connoître de la différence entre deux parties de matière, considérées en elle-mêmes. D'un autre côté, il y a contradiction à supposer, qu'un corps organisé puisse être indivisible, puisque toute organisation suppose une distinction de parties. Lors donc, que ces Messieurs, pour se débarrasser d'une substance immatérielle qu'ils disent leur être inconcevable, ne font pas difficulté d'avancer et de soutenir de tels paradoxes, ne pourroit-on pas leur attribuer avec raison la même finesse, que Ci-

céron attribue aux Epicuriens : *nihil horum , nisi callide ; graviorem enim plagam accipiebat , ut leviorem repelleret* ?

III. L' immatérialité de Dieu prouvée par son immutabilité.

Mais quelle que soit cette prétendue organisation qu'on voudroit admettre en Dieu, toujours est-il certain, qu' elle ne pourroit s' allier avec l' immutabilité , cet attribut de Dieu, que nous trouvons si souvent marqué dans les Ecritures en termes clairs et précis. En effet par le moyen de cette organisation il pourroit y avoir en Dieu un mouvement intérieur et circulaire des parties , dont cette organisation seroit composée ; il arriveroit ainsi des changements dans Dieu ; et ses parties pourroient être arrangées dans un ordre tantôt plus, et tantôt moins parfait ; ce qu' on ne peut penser, à moins que d' avoir le malheur d' être du nombre de ces insensés, dont parle l'Apôtre Ep. aux Rom. chap. 1. v. 23. *Qui mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis ec.*

§. VII.

Que le mot Esprit *dans les Ecritures, appliqué à Dieu, aux Anges, et aux Ames humaines, signifie une substance dépouillée de toute matérialité.*

I. Que le défaut d' un nom propre à exprimer la nature des intelligences, a servi de prétexte aux matérialistes , pour autoriser leur erreur. D' où vient ce défaut.

Ceux qui ne veulent point reconnoître d' intelligences dépouillées de toute matérialité, et qui malgré cela ne veulent pas qu' on les soupçonne de s' écarter en rien de la révélation, prétendent que toute la différence, que met l' Ecriture entre les Esprits et les corps , consiste en ce que par corps elle entend une matière compacte , grossière et sensible, et par Esprit une matière si subtile et si déliée, qu'elle échappe à nos sens , et qui outre cela est douée de la faculté de penser. Ils s' appuient pour cela sur l' équivoque du mot *Esprit*, et sur la difficulté , que les hommes ont toujours éprouvée à exprimer par des noms propres tout ce qui ne tombe pas sous les sens, et qu' ils ne peuvent, pour ainsi dire, montrer au doigt . Les hommes ne connoissent point leur Ame par une idée, qui leur en représente clairement la nature ; ils ne l' aperçoivent que par le sentiment intérieur qu' ils en ont , comme je l' ai expliqué dans ma défense du P. Malebranche contre M. Locke ;

et quoique ce sentiment, joint à l' idée claire que nous avons de la matière, suffise pleinement pour en démontrer l' immatérialité; cependant la privation de l' idée claire de l' Ame ne laisse pas que d' augmenter la difficulté de s'exprimer à son sujet d' une manière assez nette, et assez précise, pour ne laisser aucune prise aux équivoques, et aller au devant des illusions, où celles - ci ne manquent jamais de jetter les esprist peu attentifs. Cicéron a reconnu, que l' Ame ne se voit pas elle même, c' esr - à - dire, qu' elle n' a pas une idée qui lui représente clairement sa nature; mais que pourtant on peut reconnoître l' excellence de sa nature par ses sublimes opérations, dont chacun s'aperçoit intimément par le sentiment intérieur qu'il en a. Tusc. I. *Non tantum valet animus, ut sese ipse videat*. Et plus bas il ajoute : *Sic mentem hominis, quamvis eam non videas, ut Deum non vides, tamen ut Deum agnoscis ex operibus ejus, sic ex memoria rerum, et inventione, et celeritate motus, omnique pulchritudine virtutis vim Divinam mentis agnoscito*.

Ce defaut d' un nom propre à exprimer la nature des intelligences, et qui naît, comme je viens de le remarquer, de la privation, où l' on est en cette vie de l' idée claire de leur nature, a été aussi reconnu par S. Grégoire de Nazianze : *Quae animo, et ratione intelliguntur*, dit ce Père (*Orat. ad Evag. Monach. de Divinit.*), *extra omnem appellationem posita sunt; quoniam intelligibilium rerum, corporeque vacantium nomen proprium nullum est. Quonam enim modo vocari queant, quae ne in nostrum quidem conspectum cadunt, nec humanorum sensuum instrumentis ullo modo capi possunt*? Les mots dont on se sert pour exprimer l'Ame, étant donc empruntés des choses matérielles, et ne réveillant point une idée claire de sa nature, mais plutôt l'idée de ces choses matérielles dont ils sont empruntés; il n'est pas surprenant, que bien des gens se laissent tromper par cette ambiguïté, et que le même terme réveillant en eux avec une notion confuse et obscure de la substance pensante, l' idée d' une substance matérielle, subtile et déliée, plus facile à concevoir, ils confondent ces deux idées dans leur esprit, comme elles se trouvent déjà unies, et pour ainsi dire, confondues dans le même terme, qui sert à exprimer l'une et l' autre. Tout ce préambule n'est précisément, que pour

II. Sentiment de S. Grégoire de Nazianze sur le même sujet.

faire voir, qu'on ne doit pas être surpris que l' Ecriture, qui parle le langage des hommes, tel qu' il est vulgairement en usage parmi eux, se serve indifféremment du mot *Esprit* tantôt pour signifier le vent, le souffle, l' air, ou l' éther, selon la signification originale de ce mot, et tantôt pour signifier des intelligences dépouillées de toute matérialité, selon l' usage commun de tous ceux qui onr reconnu de telles substances. Pour ôter maintenant aux matérialistes l' avantage qu' ils prétendent tirer de l' équivoque de ce terme, pour obscurcir le vrai sens de la révélation, je vais montrer par des passages exprés er formels, que par le mot *Esprit* l' Ecriture entend une substance absolument dépouillée de toute matière, quand elle applique ce mot à Dieu, et aux autres Etres doués d'intelligence.

III. Que par le *Spiraculum vitae* du chap. 2. de la Genèse, on doit entendre une Ame absolument immatérielle.

Je commence donc par le chap. 2. de la Genèse v. 7. *Formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terrae, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitae, et factus est homo in animam viventem*. Les Pères ont communément entendu par ce souffle de vie, que Dieu répandit sur Adam, l' Ame spirituelle qu' il créa et unit à son corps, pour faire par l' union de ces deux natures cette espèce d'Etre, qu' on appelle l' homme. Mais d' autres Interprètes, et sur tout le célèbre Grotius, *Auteur*, au rapport du P. Calmet (Comment. sur le Ps.L.) *presque toujours singulier, et souvent dangereux dans ses opinions théologiques*, quoique si savant d' ailleurs, prétendent qu' on ne sauroit par ce passage pris à la lettre, établir la spiritualité ou l' immortalité de l' Ame : ils croient que ce souffle de vie ne signifie que la respiration et la vie-purement animale de l' homme. Pour se convaincre de la fausseté de cette opinion, il n' y a qu'à remarquer, que Moïse distingne ici dans la formation de l' homme deux actions de Dieu, l' une, par laquelle il tire et forme l' homme du limon de la terre, et l' autre, par laquelle il crée le souffle de vie, ou l' Esprit qu' il répand sur son visage. Ces deux actions sont aussi très-expressément marqués dans le dernier chap. de l' Ecclesiaste v. 7. Que la poussière rentre dans la terre d' où elle avoit été tirée, et que l' Esprit retourne à Dieu qui l' avoit donné. *Revertatur pulvis in terram, unde erat, et Spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum*. La première partie du verset de l' Ecclesiaste: *revertatur pulvis in terram suam*, que la poussière retourne dans la ter-

re d'où elle a été tirée, se rapporte visiblement à la première partie du verset de Moïse : *formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terrae*, où il nous apprend que l'homme, quant au corps, a été tiré de la terre, et la seconde partie du verset de l'Ecclésiaste, *et Spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum*: Que l'Esprit retourne à Dieu qui l'a donné, se rapporte visiblement à la seconde partie du verset de Moïse, *et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitae*, et nous détermine ainsi à entendre par ce *spiraculum vitae*, l'Esprit joint au corps de l'homme, et qui retourne à Dieu quand le corps retourne en la terre d'où il a été tiré. En effet, si l'on confronte ces deux passages avec ceux du chap. 1. de la Genèse, où il est parlé de la formation des animaux, on trouvera que le souffle de vie, qui anime les brutes, est produit en eux par la même action, par laquelle Dieu les tire et les forme de la terre et de l'eau préexistante : laquelle action répond à celle, qui est exprimée dans la première partie du verset de Moïse : *formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terrae*. Voici les paroles du Texte sacré v. 20. et 21. *Dixit etiam Deus : producant aquae reptile animae viventis, et volatile super terram sub firmamento Coeli. Creavitque Deus cete grandia, et omnem animam viventem, atque motabilem, quam produxerant aquae in species suas, et omne volatile secundum genus suum*. Et v. 24. *Dixit quoque Deus : producat terra animam viventem in genere suo, jumenta, et reptilia, et bestias terrae secundum species suas*. Enfin au chap. 2. v. 19. il dit: *Formatis igitur, Dominus Deus, de humo cunctis animantibus terrae, et universis volatilibus Coeli, adduxit ec.* On voit ici que tout ce qui constitue la vie animale, le corps des animaux, l'organisation de ses parties, les esprits subtils qui donnent le ressort aux fibres, d'où viennent ensuite la respiration, la circulation des humeurs, le mouvement progressif, et toutes les autres fonctions animales, enfin tout ce qui est principe matériel de vie, on le voit, dis-je, tiré du sein de la terre et de l'eau, on le voit formé d'une matière préexistante, et par une seule et même action, qui répond précisément à celle qui est exprimée dans la première partie du verset de Moïse : *Formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terrae*. C'est donc par cette action qu'a été formé tout ce que

l' homme a de commun avec les bêtes ; et c' est là ce que l' Ecclésiaste désigne évidemment par le nom *poussière*, et qui ayant été tiré de la terre doit rentrer en terre, comme en effet tout ce qui constitue la vie animale des bêtes a été tiré de la terre, et doit rentrer en terre. Cet Esprit donc, que Moïse dans la seconde partie du verset cité témoigne avoir été répandu sur le visage de l' homme après sa formation, et qui doit retourner à Dieu qui l' a donné, pendant que tout ce qui dans l'homme a été tiré de la terre, doit rentrer en terre, cet Esprit, dis-je, ne peut être la respiration, ou principe matériel de vie animale; puisqu'un tel principe a été tiré de la terre aussi-bien pour l' homme, que pour les autres animaux, et qu' il doit aussi rentrer en terre. Un tel Esprit ne pourroit retourner à Dieu, pendant que tout ce qui a été tiré de la terre retourne en terre. Il faut donc convenir que l' Esprit, qui distingue l' homme de la bête, qui reste après la dissolution de la machine, qui n' a pû être tiré de la matière préexistante, et qui a dû être créé par une action particulière ; cet Esprit enfin, par lequel l' homme, à la distinction des autres animaux, a été créé à l' image, et à la ressemblance d' un Dieu immatériel, ne sauroit être lui-même un Etre matériel : il n' est ni air, ni quelque autre matière subtile, quelle qu' on veuille lui donner ; puisque tout cela est commun aux autres animaux, et auroit pû être tiré, aussi-bien qu' eux, de la matière préexistante. Voilà donc un Esprit immatériel clairement désigné dans la Genèse, et l' Ecclésiaste.

IV. L' erreur des matérialistes réfutée expressément dans le Livre de la Sagesse.

Le Livre de la Sagesse nous fournit sur ce même sujet deux passages, qui sont, s' il se peut, encore plus décisifs. Je sais que les Protestants de concert avec les Juifs, et les Semipélagiens ne reçoivent point ce Livre au rang des Ecritures canoniques; mais je sais aussi, que nos Théologiens leur ont prouvé très solidement, que ce n' est pas sans raison qu' il a été reconnu pour tel, dès les premiers siècles, par les décrets les plus authentiques de l' Eglise : ainsi je puis sans difficulté me servir d'un Livre, dont l'autorité ne doit point être douteuse. Nous trouvons dans le chap. 2. de ce Livre, que le Sage fait tenir à un impie qu'il introduit, les mêmes discours à peu près, qu' ont fait autrefois les Sectateurs d' Epicure dans l' antiquité, et que les prétendus Esprits-forts font encore aujourd'hui parmi nous.

Voici ses paroles. *Les méchants ont dit dans l'égarement de leurs pensées: le tems de notre vie est court et fâcheux. L'homme après sa mort n'a plus de bien à attendre, et on ne sait personne qui soit revenu des enfers. Nous sommes nés comme à l'aventure, et après la mort nous serons, comme si nous n'avions jamais été. La respiration est dans nos narines comme une fumée, et l'Ame est comme une étincelle de feu qui remue notre coeur. Lorsqu'elle sera éteinte, notre corps sera réduit en cendres. L'Esprit se dissipera comme un air subtil ec. . . . . . Venez donc, jouyssons des biens présents ec.* Tels sont les discours des impies; mais telle est aussi la sentence de condamnation, que le Sage prononce contre eux, sentence terrible, et qui devroit jetter le trouble et l'effroi dans l'esprit de ceux, qui se trouvent en pareilles dispositions, s'ils ne sont absolument insensibles dans leur stupidité: *ils ont eu ces pensées, et ils se sont égarés, parce que leur propre malice les a aveuglés*. Le Sage déplorant donc ici l'aveuglement des méchants, et l'égarement de leurs pensées, qui en est une suite, sur la mortalité de l'Ame, ne nous laisse aucun lieu de douter de la fausseté du raisonnement, par lequel ils tâchoient de se convaincre, et de se persuader de la mortalité de l'Ame. Cependant ce raisonnement, que le Sage rapporte comme un modèle de l'égarement des pensées des hommes, sur quoi roule-t-il, sinon sur la supposition de la matérialité de l'Ame, sur cette supposition qu'on embrasse aujourd'hui si avidement, que l'Ame n'est qu'un air subtil, un feu épuré, une matière deliée, invisible et impalpable à nos sens grossiers? C'est de ce principe, dont les impies déduisoient tout naturellement la mortalité de l'Ame; et c'est aussi ce principe faux et pernicieux, que le Sage condamne ici hautement avec le dogme affreux, qui en est la conséquence naturelle.

V. Le livre de la Sagesse nie formellement que Dieu soit *Esprit* dans le sens d'une matière déliée.

L'autre passage est celui du chap. 13., où le Sage parlant aussi des impies dit, v. 1. et 2. *Tous les hommes qui n'ont point la connoissance de Dieu, ne sont que vanité: ils n'ont pû comprendre par les biens visibles celui qui est souverainement, et ils n'ont point reconnu le Créateur par la considération de ses ouvrages: mais ils se sont imaginés, que le feu, ou le vent, spiritum; ou l'air le plus subtil, ou la multitude des étoiles, ou*

l' abyme des eaux , *ou le Soleil et la Lune étoient les Dieux qui gouvernoient le monde* . Le Sage nie donc ici ouvertement , que Dieu soit un *Esprit* , en prenant ce mot dans le sens d' un air aussi subtil qu' on le veuille concevoir : il nie que Dieu soit un feu ou une matière céleste , telle qu' on la reconnoît dans les astres . Or on ne peut nier tout cela de Dieu , qu' on ne le dépouille absolument de toute matérialité . Car quelque corps , quelque matière subtile qu' on veuille imaginer, on ne pourra jamais s' en faire d'autre idée que celle d' un air subtil , d' un feu épuré , d' une matière extrêmement déliée . On peut lui donner d' autres noms , mais en variant et multipliant les mots, on ne variera et on ne multipliera pas les idées. Le Sage exclut donc par ces deux passages toute matérialité de l' idée de Dieu et de l' Ame. C' est une erreur des impies, selon lui, d' appeller ces deux natures du nom d' *Esprit*, en prenant ce mot dans le sens d' un air subtil, et d' une matière, quoique très - déliée , quoique invisible et impalpable. Donc le nom d' *Esprit* attribué dans l' Ecriture aux Etres intelligents signifie une substance pensante dépouillée de toute matérialité.

VI. L' erreur des Saducéens condamnée par l' Apôtre prouve l' immatérialité absolue des Esprits.

Venant maintenant au nouveau Testament , je trouve dans les Actes des Apôtres chap. 23. Que les Saducéens, et les Pharisiens étoient en dispute sur deux points essentiels: *Sadducaei dicunt non esse resurrectionem* , *neque Angelum* , *neque Spiritum* : *Pharisaei autem utraque confitentur*. Les Saducéens disoient, qu'il n'y avoit aucune résurrection à espérer, et de plus qu'il n'y avoit ni Ange, ni Esprit ; les Pharisiens au contraire soutenoient l'un et l'autre ; et quant' à cette doctrine S. Paul se proteste ici entiérement Pharisien . Les Saducéens étoient donc dans l' erreur, non seulement à croire qu' il n' y eût point de résurrection, mais aussi à croire qu' il n' y eût ni Ange, ni Esprit ; et même cette seconde erreur paroît avoir été la source de la première . Or en prenant le mot *Esprit* dans le sens d' une substance matérielle pensante , les Saducéens pouvoient - ils nier qu'il n'y eût des Esprits ? Ne sentoient-ils pas en eux - mêmes un principe de pensée ? Ils ne pouvoient donc nier l'existence des Esprits, qu'en prenant les Esprits pour des substances immatérielles ; et l'Ecriture condamnant leur erreur à ce sujet, établit irréfragablement l'exi-

stence de ces natures immatérielles intelligentes, qu' elle appelle du nom d'Esprits.

VII. Explication des paroles de Jesus-Christ. *Dieu est Esprit*.

L'Evangile nous fait entendre la même vérité en S. Jean chap. 4. La Samaritaine parlant avec Jesus-Christ : *Nos pères*, lui dit-elle, *ont adoré en cette montagne, et vous autres vous dites que c'est à Jerusalem qu' il faut adorer*. Jesus-Christ lui repond : *Femme, croyez-moi, le tems est venu, auquel vous n'adorerez plus le Père, ni en cette montagne, ni à Jerusalem.... le tems est venu, et c' est à cette heure que les vrais adorateurs adoreront le Père en Esprit, et en vérité*. Et ensuite, *Dieu est Esprit, et ceux qui l'adorent, doivent l'adorer en Esprit, et en vérité*. De ce que Dieu est Esprit, Jesus-Christ en infère qu' on doit adorer Dieu en Esprit: il explique le rapport, qui est entre la nature spirituelle de Dieu, et le culte spirituel qu' on doit lui rendre : il fait connoître l' un par l' autre. Or le culte spirituel consiste principalement dans la connoissance et dans l' amour : il consiste à porter de Dieu des jugements vrais, et à faire que notre amour soit conforme à nos jugements. La vérité dans l'entendement, et l' amour dans la volonté sont donc les deux parties essentielles du culte spirituel qu' on doit rendre à Dieu ; et un tel culte est parfaitement conforme à l' idée, que l' Ecriture nous donne de Dieu, en l' appellant si souvent vérité et amour. L' Esprit de Dieu est plus d' une fois nommé dans l' Evangile de S. Jean, Esprit de vérité, et dans sa première Epître chap. 4. v. 16. Dieu, dit-il, est amour ou charité, *Deus charitas est*. Dieu est donc vérité et amour. Il est la première, la souveraine, l' immuable, la subsistante vérité, parce qu' il est la première, et la souveraine intelligence, qui connoît dans la simplicité et l' infinité de son Etre tous les dégrés d' Etre, qui constituent toutes les essences possibles, et l' immutabilité de leurs rapports, d' où dépend l' immuable certitude des propositions qu' on appelle d' éternelle vérité. La vérité se trouve dans une connoissance qui est parfaitement conforme à son objet ; la connoissance de Dieu est parfaitement conforme à son propre Etre, qui renferme éminemment tous les Etres possibles : la connoissance de Dieu n' est que l' Etre même de Dieu, en tant qu' il se connoit parfaitement : Dieu est donc la première, l' immuable, et la subsistante vérité : Dieu est aussi l'Amour

subsistant, *Deus charitas est*. Dieu s' aime infiniment, et dans son Etre, il aime tous les Etres qui y sont contenus éminemment, à proportion de leurs dégrés d' Etre et de perfection, par lesquels ils s' approchent plus ou moins de lui. Mais l' amour que Dieu porte à son Etre, n' est aussi que son Etre même, en tant qu' il s' aime nécessairement et immuablement. Dieu est donc en ce sens l' Amour subsistant, la Charité par excellence. Par-là on découvre un rapport sensible entre la nature spirituelle de Dieu, et le culte spirituel que nous lui devons. Mais, si Dieu n' est Esprit, que parce qu' il est d' une matière invisible et impalpable, quoi de moins conséquent que ce discours de Jesus-Christ, Dieu est Esprit, et ceux qui l' adorent, doivent l' adorer en Esprit et en vérité? Concluons donc que, puisque la vérité est le fondement de l' adoration spirituelle qu' on doit à Dieu, la vérité, dis-je, qui fait qu' on n' attribue rien à Dieu qui soit indigne de lui, et contraire à la révélation, ceux-là certainement sont bien éloignés d' adorer Dieu en Esprit et en vérité, qui ne rougissent pas de rabaisser Dieu au rang de ses créatures, en le concevant sous l' idée d' un Etre matériel et étendu; pendant que l' Ecriture toute attentive à nous le représenter sous l'idée de sa sagesse, de sa puissance, de sa justice, de son immutabilité, de son éternité, et de tant d' autres attributs, qui ne renferment rien de matériel et d'étendu, élève notre Esprit à Dieu par des pensées incomparablement plus sublimes et plus relevées, que tout ce que nous pouvons saisir dans la matière, et dans l'étendue, où il n'y a rien qui soit substantiellement différent de tout ce qui s' offre à nous de visible et de palpable dans les corps les plus grossiers.

VIII. Que le corps spirituel, dont parle l' Apôtre, bien loin de favoriser le sentiment des matérialistes, le renverse entiérement.

Je dois remarquer enfin, que quand l' Apôtre parle en sa première Epitre aux Corint., chap. 15. v. 44., du corps spirituel, dans lequel les justes résusciteront, il n'y a rien assurément dans cette expression, qui favorise le sentiment des matérialistes; et que même ils ne peuvent sans contradiction employer ce Texte à la défense de leur Système. En effet, que veulent-ils que nous entendions par ce mot *Esprit*? Un corps, disent-ils, qui échappe par sa subtilité à nos sens grossiers, un corps invisible et impalpable. Or le corps des bienheureux ne sera certainement ni invisible, ni impalpable: le Corps même de Jesus-Christ résuscité,

Corps sans doute le plus spirituel de tous ceux, qui pourront jamais résusciter, n'a-t-il pas été vu et touché aprés sa résurrection? N'est-ce pas même par ce moyen que Jesus-Christ convainquit ses Apôtres, qu'il n'étoit pas un phantôme, comme ils se l'imaginoient: *Palpate, et videte, quia Spiritus carnem, et ossa non habet*? Le sens du mot *Spirituel*, quand il est appliqué aux substances pensantes, est donc bien éloigné de celui, que l'Apôtre a eu en vue, quand il a dit que les justes résusciteront avec un corps spirituel. Et certainement le corps en résuscitant ne doit pas changer de nature, mais seulement de manière d'Etre. Il sera entiérement soumis à l' Esprit, qui n' éprouvera plus à son occasion ces passions violentes, ces mouvements déreglés, ces plaisirs trompeurs, auxquels il doit résister par un effort continuel, s' il ne veut se laisser entrainer au précipice: de plus le corps ne sera plus sujet à la corruption, aux infirmités, aux passions de la vie animale. Et c'est en ce sens que l'Apôtre le nomme Spirituel; puisqu'il oppose le Spirituel à l'animal: *Seminatur corpus animale, surget corpus spiritale; seminatur in corruptione, surget in incorruptione ec.*

SECTION SECONDE.

Preuves de l'Immatérialité absolue de Dieu, et des Intelligences crées, tirées des Pères de l' Eglise.

I. Les Matérialistes recourent à l'autorité des Pères.

Quoique les Matérialistes, et généralement tous les Hétérodoxes de notre tems, ne fassent pas grand cas de l'autorité des Pères, dont le mépris ne peut du moins pourtant que de rejaillir sur la Religion instituée par Jesus Christ, dont ils ont été les propagateurs; ils ne laissent pas cependant que de profiter, autant qu' ils peuvent, de certaines expressions équivoques ou obscures, qui se rencontrent quelquefois dans les écrits de ces Saints Docteurs, pour les tirer à leur parti, et se mettre sous l' autorité de ces grands Hommes, et sous des noms si fameux, comme à l'abri des soupçons peu favorables, que la singularité de leur opinion rejettée depuis si long-tems par toute l'Eglise, peut faire naître justement dans l' esprit des personnes sensées.

Quant à nos Pères de l'Eglise, dit hardiment l'Auteur des lett. philosoph. lett. sur Locke, *plusieurs dans les premiers siècles ont crû l'Ame humaine, les Anges et Dieu corporels*. Je ne crois pas, que cet Auteur ait jamais voulu s'engager à donner des preuves de tous les jugements, que la vivacité de son esprit lui a fait hazarder plus d'une fois dans ses différents ouvrages; je ne parle pas de ceux où il traite la poësie; il y est beaucoup plus retenu; aussi entend-il bien la matière. Je parle de ceux, où il traite la Physique, la Métaphysique, la Théologie ec. Quant à notre sujet, si on lui demandoit, sur quel fondement il ose attribuer avec tant de confiance aux Pères des premiers siècles, l'opinion de la matérialité de l'Ame, et de Dieu même, je ne doute point qu'il ne répondit ingénuement, qu'il a commencé par s'en fier au rapport d'autrui, et qu'accablé de tant de différentes études, il n'a pû encore trouver assez de loisir, pour s'instruire par lui-même de la doctrine des Pères par une lecture suivie, et un examen attentif de leurs ouvrages.

II. Tertullien expliqué par S. Augustin.

Ceux qui voudroient nous persuader, que les anciens Pères de l'Eglise ont cru Dieu corporel, s'appuient principalement sur l'autorité de Tertullien, qui dit à la vérité tout nettement, que Dieu pour être Esprit, ne laisse pas que d'être corps: *Quis negabit Deum corpus esse, etsi Spiritus est?* Quand on ne s'attache qu'aux paroles, rien ne paroit plus décisif que ce passage; mais qu'on aille rechercher soigneusement quelle signification Tertullien attachoit au mot de *corps*, et on trouvera dans son Livre contre Hermogène, que par *corps*, il n'entendoit précisément, que la substance même de chaque chose: *Cum ipsa substantia corpus sit cujusque rei*. C'est ainsi que S. Augustin explique Tertullien. Liv. des Hérés. chap. 86.

III. Que les Pères, qui ont cru les Anges unis à des corps, n'ont pas cru pour cela que leur substance intelligente unie à ces corps fût elle-même matérielle.

Quant aux Anges on pourra bien prouver, que plusieurs des anciens Pères les ont cru unis, aussi-bien que les Ames humaines à des corps organisés, mais d'une subtilité, d'une perfection, d'une beauté infiniment supérieure à celle du corps humain. Je trouve même en S. Augustin, l. 2. de Trin. cap. 7., un passage exprès sur ce sujet, dans lequel il paroit avoir prévenu M. Locke sur la conjecture, que cet Auteur propose l. 2. chap. 23. §. 13. touchant la manière, dont les Anges peuvent connoître les objets: *Ipsum corpus suum*, dit S. Augustin, *cui non subduntur, sed subditum regunt*,

in species, quas vellent accommodatas, atque aptas actionibus suis, mutantes, atque vertentes secundum attributam sibi a Creatore potentiam. Mais quoique plusieurs Pères aient cru les Anges unis à des corps, aussi-bien que les Ames humaines, il ne s'ensuit pas qu'ils aient cru, que leur nature, en tant qu'intelligente et distincte du corps, auquel ils la croyoient unie, dût être corporelle, comme ils n'ont pas cru, que l'Ame humaine, quoique unie à un corps, fût elle-même corporelle. Il seroit inutile de citer ici S. Augustin: qu'on l'ouvre par tout où l'on voudra, on le trouvera toujours ouvertement déclaré pour l'immatérialité absolue de la substance pensante, quoique unie à un corps: il la prouve même cette immatérialité d'une manière admirable en plusieurs de ses ouvrages, et sur-tout dans celui *de quantitate animae*. Les Pères les plus célèbres de l'Eglise dès les premiers siècles n'ont pas pensé autrement. Si dans leurs écrits on trouve quelques endroits un peu obscurs, quelque expression équivoque, il est juste, et les règles de la bonne critique l'exigent qu'on les explique par les endroits, où ils s'expriment d'une manière claire, nette et précise. Je vais donc rapporter quelques uns de ces passages des Pères, qui ne laissent aucun lieu de douter des vrais sentiments d'un Auteur, et par lesquels il sera aisé d'éclaircir les endroits un peu embrouillés, qu'on pourroit objecter.

IV. L'idée de la Spiritualité de Dieu tracée nettement par S. Grégoire de Nazianze.

On a déjà vu ci-dessus de quelle manière S. Grégoire de Nazianze prouve l'immatérialité de Dieu. Il n'en faudroit pas davantage pour s'assurer du sentiment de ce Père à cet égard: mais je crois qu'on ne sera pas fâché de voir outre cela comment il nous trace en peu de mots l'idée, que nous devons avoir de la nature toute spirituelle de Dieu. C'est l'Oraison déjà citée au Moine Evagre: *Simplex profecto est, atque indivisibilis essentia simplicitatem, corporisque vacuitatem a natura habens*. Il explique ensuite comment cette simplicité de la nature s'accorde parfaitement avec la Trinité des Personnes; qui est la question, que lui avoit proposé le Moine Evagre, et à laquelle il répond par cette Oraison.

V. L'immatérialité des Anges, et de l'Ame humaine, enseignée par le même Père.

Quant aux Anges, et à l'Ame humaine, S. Gregoire s'explique nettement dans sa seconde Oraison sur la Pâque. Il y dit que Dieu, après avoir créé le Monde intelligible, qui comprend les intelligences, voulut aussi créer le Monde sensible et matériel, qui comprend tout ce que renferme

le Ciel et la Terre. Or le Ciel et la Terre ne renferment pas seulement des corps grossiers, visibles et palpables, mais aussi les corps subtils, tels que l'éther, invisibles et impalpables. S. Grégoire comprenoit donc aussi cette sorte de corps sous le nom de natures matérielles, qu'il distingue si nettement des natures spirituelles et intelligentes. Et c' est ce qui paroit encore mieux par ce qu'il ajoute ensuite, que Dieu créa le Monde sensible, pour faire voir qu'il pouvoit produire non seulement des natures, où l'on pût entrevoir une certaine proximité et ressemblance avec la sienne propre, telle qu'on la découvre dans les Etres intelligents, qu'on ne peut apercevoir, que par la pensée ; mais-aussi des natures tout-à-fait dissemblables, telles que sont celles qui tombent sous les sens, et celles là sur-tout qui sont entiérement privées de vie et de mouvement. *Qui perspicuum faceret se non modo sibi ipsi cognatam, et propinquam naturam, sed etiam omnino alienam posse procreare; Divinitatis enim propinquae sunt intellectiles naturae, ac mente sola perceptibiles : alienae autem penitus quaecumque sub sensus cadunt, atque his adhuc remotiores, quae vita omni, et motu carent*. S. Grégoire venant enfin à la création de l' homme dit, que Dieu a voulu réunir en lui l'intelligible et le sensible, prenant de la matière déjà créée tout ce qui appartient au corps, et lui inspirant de lui même ce souffle, que l' Ecriture nomme l' Ame intellectuelle, et l'image de Dieu : *Animal unum ex utroque, hoc est, ex invisibili, et visibili fabricatur, atque a materia, quae prius jam creata erat, accepto corpore; a se autem spiraculum inferens, quod quidem intellectualem animam, et imaginem Dei Scriptura vocat*. Si la nature de l' Ame n' étoit invisible et spirituelle, que parce qu' elle est d'une matière plus subtile, Dieu sans doute l' auroit pu tirer de la matière qui éxistoit déjà, en la divisant et subtilisant autant, qu'il l' auroit jugé à propos. C' est pourtant ce que S. Grégoire n' admet pas, et qui fait voir que ce S. Père n'a nommé l' Ame spirituelle et invisible, que parce qu' il l'a crue d' une nature tout-à-fait différente de celle du corps, c' est-à-dire, immatérielle et non étendue.

VI. L'immatérialité absolue de Dieu et des intelligences créées, reconnue et prouvée par Origène.

Origène bien plus ancien que S. Grégoire de Nazianze, et l'un des plus savants Docteurs de l' Eglise, prouve au long l'immatérialité de Dieu dans son Periarchon. Dans l' avant-propos il remarque d' abord, que selon la façon de

parler des personnes simples et ignorantes, le mot *incorporel* s'adapte le plus souvent à tous les corps, que leur subtilité nous rend invisibles et impalpables : *In consuetudine hominum, omne quod tale non fuerit, id est solidum, et palpabile, incorporeum in simplicioribus, vel imperitioribus nominatur; velut si quis aerem istum quo fruimur, incorporeum dicat, quandoquidem non est tale corpus, ut comprehendi, ac teneri possit, urgentique resistere*. Origène ayant donc reconnu, que ce n'est qu'improprement, qu'on appelle incorporel ce qui ne laisse pas que d'être véritablement corps, quoique d'une subtilité à ne pouvoir être aperçu par les sens ; il ajoute que la question est de savoir, si Dieu est incorporel dans le sens rigoureux et philosophique, c'est-à-dire, absolument immatériel et non étendu : et cette question, poursuit-il, ne regarde pas seulement Dieu le Père, mais-aussi le Fils, et le S. Esprit ; et de plus toute Ame, et toute nature raisonnable : *Eadem quoque haec de Christo, et de Spiritu Sancto requirenda sunt, sed et de omni Anima, atque rationabili natura ulterius requirendum est*. Origène ayant ainsi établi l'état de la question dans son préambule, entre tout de suite en matière, et commence par détruire les vaines prétentions de ceux, qui pour faire Dieu matériel abusoient de certains passages de l'Ecriture, où cet Etre Suprème est appellé Air, *Spiritus*, feu, et lumière, en donnant lui-même à ces passages l'interprétation la plus juste, et la plus solide. A cette interprétation il joint plusieurs preuves de l'immatérialité de Dieu, et conclut enfin par ces belles paroles, qui ne laissent aucun lieu à douter de son sentiment : *Non ergo aut corpus aliquod, aut in corpore esse putandus est Deus, sed intellectualis natura simplex, nihil omnino in se adjunctionis admittens, uti ne majus aliquid, aut inferius esse credatur, sed ut sit ex omni parte μονάς, et ut ita dicam totus mens*. Il ne faut pas s'imaginer, dit-il, ou que Dieu soit corps, ou qu'il soit par sa nature uni à un corps : Dieu est une nature intellectuelle et toute simple. Sa perfection ne résulte pas de l'assemblage de plusieurs parties, et on ne peut dire qu'il soit plus parfait selon une partie, et moins parfait selon l'autre : il est simplement un et indivisible, et sa nature est toute unité, et toute intelligence.

Origène montre ensuite, que la nature intelligente,

qu'il désigne par le mot *Mens*, n'exige aucun lieu corporel pour agir selon sa nature : il le prouve par la contemplation même de notre Ame, à qui la différence des lieux n'ajoute, ni n'ôte aucun dégré de facilité à comprendre ; une telle facilité, ajoute-t-il, ne dépend pas non plus d'une étendue, ou grandeur corporelle, puisque l'Ame est incapable d'accroissement corporel, et qu'elle ne croit que par l'intelligence. Et ensuite, il ne faut pas s'imaginer, dit-il, que l'Ame croisse avec le corps jusqu'à l'âge de vingt ou de trente ans par une augmentation corporelle : ce n'est que par l'étude, par l'instruction, et par les autres exercices de l'Esprit, que ses facultés intellectuelles se perfectionnent, que ses notions se développent, et que sa capacité s'augmente de plus en plus. Si dans l'enfance l'Ame ne sauroit atteindre à un tel dégré de perfection, ce n'est qu'à cause de la foiblesse des organes, qui lui servent comme d'instruments, et qui ne lui permettent pas de soutenir le travail d'une longue application, ni même d'apporter l'attention nécessaire pour bien discerner les objets. C'est en effet la délicatesse des organes, qui les rend plus susceptibles de toutes les impressions des objects extérieurs, lesquelles sont suivies de sentiments très-vifs dans l'Ame, qui fait que l'Ame occupée de tels sentiments, qui se succèdent presque continuellement, ne sauroit apporter une attention assez forte pour en arrêter le cours, et se fixer à la contemplation de quelque idée, sur-tout si elle est un peu abstraite. Enfin, poursuit Origène, si quelqu'un ose soutenir que l'Ame est corporelle, qu'il me réponde comment elle est capable de connoître un si grand nombre de vérités, et de rapports si subtils, et si compliqués : d'où lui vient la force de la mémoire, et la connoissance des choses invisibles : qu'il dise comment l'intelligence des choses incorporelles peut se trouver en une nature corporelle : comment un corps peut entendre tout ce qu'il y a de plus sublime dans les sciences, et jusqu'aux Dogmes divins, qui sont assurément incorporels ? Peut-on douter après tout cela du sentiment d'Origène sur la nature absolument immatérielle et non étendue de tout Etre pensant ?

VII. Sentiment formel de S. Basile sur ce sujet. Ce S. Docteur fait

S. Basile surnommé le Grand établit nettement l'immatérialité de Dieu dans son premier Livre contre Eunomius. Quand on dit que Dieu est incorruptible, cela signifie, dit S. Basile, qu'il ne peut y avoir de corruption en Dieu ;

quand on dit qu'il est invisible, cela signifie qu'il excède la faculté que nos yeux ont de voir ; quand on dit qu'il est incorporel, cela signifie qu'il n'est pas étendu en longueur, et profondeur. *Incorruptible non adesse Deo corruptionem significat ; invisibile, excedere ipsum omnem per oculos apprehensionem, et incorporeum, non esse ipsius essentiam triplici dimensione mensurabilem*. On voit que S. Basile ecarte ici de la notion de Dieu cette triple dimension, qui est essentielle à toute matière grossière ou subtile, visible ou invisible palpable ou impalpable ; dimension, qui étant jointe avec l'impénétrabilité, constitue, selon ce même Père, l'essence du corps.

consister l'essence du corps dans l'étendue impénétrable.

C'est ainsi qu'il s'en explique dans sa troisième Homilie sur l'Ouvrage des six jours : *Extra Scripturam firmum et solidum dicunt corpus, quod densum est, et plenum, quod ad distinctionem contra mathematicum dicitur. Est autem mathematicum, quod in solis dimensionibus esse ipsum habet, in latitudine dico, longitudine, et profunditate : solidum vero quod supra dimensiones etiam soliditatem, ac renitentiam habet*. Ce passage fait voir qu'il regardoit l'étendue sans solidité, comme une abstraction de l'Esprit, qui fait l'objet des Mathématiques, et qu'il ne croyoit pas qu'il y eut d'étendue physique et réelle, qui ne fût accompagnée de la solidité, et de la résistance, ou impénétrabilité, qui en est l'effet formel.

VIII. Beau passage de S. Basile, où il prouve l'immatérialité de Dieu par l'immatérialité de l'Ame.

S. Basile ne s'explique pas moins clairement au sujet de l'immatérialité de l'Ame à la fin de sa trente deuxième Homilie, dont le sujet est le Texte de Moïse ; rentrez en vous même, *attende tibi ipsi ec.* ; il y prouve même l'immatérialité de Dieu par l'immatérialité de l'Ame. *Porro in summa, exacta tui ipsius consideratio sufficientem tibi exhibebit manuductionem, etiam ad notionem Dei. Si enim attenderis tibi ipsi, nihil opus habebis ex universorum structura ipsum Opificem investigare, sed in te ipso, veluti parvo quodam mundo magnam Conditoris sapientiam videbis. Incorporeum cogita esse Deum ex Anima incorporea in te existente, et qui non circumscribitur loco, quandoquidem mens tua neque primariam habet in loco moram, et conversationem, sed per conjunctionem ad corpus in loco est. Invisibilem esse Deum crede, tuae ipsius animae consideratione facta, quan-*

doquidem etiam ipsa corporalibus oculis incomprehensibilis est: neque enim colorata est, neque figura praedita, neque aliquo corporali charactere comprehensa, sed ex actionibus solum cognoscitur. Quare neque in Deo quaesieris cognitionem per oculos, sed menti fidem committe, et intellectualem de ipso comprehensionem habe. Admirare Artificem, quomodo Animae tuae vim ad corpus colligavit ec. En un mot, dit S. Basile, une éxacte considération de votre intérieur suffira pour vous conduire jusqu' à la connoissance de Dieu même. Si vous rentrez en vous-même, vous n'aurez pas besoin d'aller chercher dans la structure de l'Univers celui qui en à été l'Ouvrier: vous trouverez en vous-même, comme dans un petit monde, les caractères visibles de la sagesse du Créateur. Jugez que Dieu est incorporel, par l'Ame qui est en vous, qui est elle-méme incorporelle. Pensez qu' il ne peut être compris, ni renfermé en aucun lieu; puisque votre Ame même, à ne regarder que sa nature, n'est pas dans le lieu, et qu' elle n' y est, qu' en tant qu' elle est unie à son corps: croyez sans peine que Dieu est invisible; puisque votre Ame ne sauroit être aperçue par les yeux du corps; car elle n'a ni couleur, ni figure, ni aucune autre qualité du corps, et on ne peut la connoître que par ses opérations ec.

IX. Ce passage de S. Basile justifie pleinement la démonstration de Descartes de l'existence de Dieu.

Ce raisonnement de S. Basile ne prouve pas seulement l' immatérialité de l' Ame, et par celle-ci, l' immatérialité de Dieu; mais de plus, ce qui soit dit en passant, il justifie pleinement la démonstration de Descartes de l' existence de Dieu contre les scrupules mal fondés de quelques Scolastiques, qui craignent que prétendre démontrer l' existence de Dieu, autrement que par la considération de ses ouvrages, ce ne soit donner atteinte au célèbre passage de l' Apôtre Ep. I. aux Rom. chap. I. *Invisibilia Dei ec.* Descartes en proposant sa démonstration de l' existence de Dieu, déduite de l' Etre Suprême, n'a pas prétendu affoiblir les autres preuves démonstratives, que les créatures nous fournissent de cette même existence, et qui pour être plus sensibles, sont aussi plus à la portée du commun des hommes; mais il prétend qu' indépendamment de telles preuves, la seule idée de Dieu, de l' Etre infini, et souverainement parfait fournit une démonstration éxacte, et pour ainsi dire, géométrique de l' existence de Dieu. Il est étonnant que la

prévention contre le Père de la nouvelle Philosophie ait tant pu dans l'Esprit de quelques Docteurs Chrétiens, que par attachement à leurs préjugés, et à leurs erreurs philosophiques, qu'il a combattues avec tant de force, et dont il a enfin triomphé si glorieusement, ils n'aient pas craint de l'accuser d'impiété, pour avoir fourni à la Religion une nouvelle arme invincible contre les Athées, ajoutant aux preuves qu'on avoit déjà de l'existence de Dieu, une démonstration si belle et si lumineuse, que jusqu'ici on n'a rien su y opposer que d'absurde et de pueril. Quelle gloire pour ce Grand Philosophe, que les premiers principes, sur lesquels il établit sa Métaphysique dans ses méditations, servent aussi de fondement inébranlable aux deux vérités capitales de la Religion, l'existence de Dieu, et l'immatérialité de l'Ame! S. Basile justifie ici pleinement sa méthode: il va même plus loin que Descartes; non seulement il assure que les notions intérieures, que nous trouvons en nous-mêmes, suffisent pour nous conduire à Dieu, mais de plus il ajoute, que si nous y faisons attention, comme il faut, nous n'aurons plus besoin d'aller chercher dans la structure, l'ordre, la beauté, et l'ornement de l'Univers, les traits de la sagesse, et des autres attributs du Créateur.

Je ne crois pas devoir ici entasser un plus grand nombre de passages des Pères: ceux que je viens de rapporter, sont, je pense, plus que suffisants pour confondre la présomption de ces Ecrivains, qui décident si hardiment sur les sentiments des Pères des premiers siècles, dont il ne paroît pas qu'ils aient une connoissance bien profonde, et ne craignent pas d'imputer à cette vénérable antiquité une erreur aussi monstrueuse, que d'avoir cru l'Ame humaine, les Anges, et Dieu même corporels. On a pu voir qu'Origène, S. Basile, S. Grégoire de Nazianze, S. Augustin non seulement ont donné le nom d'Esprit aux Etres doués d'intelligence et de pensée; mais que, pour prévenir toute équivoque, ils se sont expliqués sur la signification de ce mot *Esprit*, de manière à ne laisser aucun doute, qu'ils le prenoient dans le sens d'une substance absolument immatérielle et non étendue. X.Conclusion

Les Auteurs payens, qui passent encore aujourd'hui communément parmi les personnes de bon sens pour ceux, qui ont su le mieux entre-voir, et suivre les lumières

de la raison parmi les ténèbres du paganisme, Pythagore, Platon, Xénocrate, Aristote, Cicéron ec., ne se sont pas expliqués différemment sur la nature de l'Ame, et de Dieu.

Aujourd'hui qu'on est éclairé des lumières de la Religion infiniment supérieures à celles de la raison; lumières qui n'ont point brillé à l'esprit de ses Savants payens: aujourd'hui qu'une méthode nouvelle, heureuse production d'un rare génie, a porté dans les principes de la Philosophie une clarté jusqu'alors inconnue, et nous a appris à distinguer dans les qualités sensibles des corps, ce qui appartient au corps, et ce qui convient à l'Ame, qui en est affectée: aujourd'hui que les Matérialistes mêmes conviennent que les sentiments, qu'on éprouve à l'occasion des corps, sont des modifications de la substance pensante, et que les qualités sensibles, qu'une erreur populaire attribue aux corps, ne sont que la puissance qu'ils ont d'exciter en nous certains sentiments par l'arrangement et le mouvement de leurs parties: aujourd'hui enfin que toutes les nouvelles découvertes de la Physique expérimentale concourent toutes à dépouiller la matière des qualités, qui ne sont pas contenues en son idée, et ramènent tout à ce peu de principes, si clairs, si simples, si féconds, que la nouvelle méthode de Descartes a introduit, je veux dire à la grosseur, à la figure, et au mouvement des parties solides de la matière; qu'on dise par quel étrange renversement d'idées les Matérialistes, qui adoptent de telles vérités, quand il ne s'agit que de physique, ne veulent plus y faire d'attention, dès qu'il s'agit de faire la matière pensante, et ne craignent pas, en remettant dans la matière toutes sortes de qualités occultes et incompatibles avec son idée, de se contredire eux-mêmes, de détruire tout le système de la nouvelle Physique, et d'obscurcir la clarté des principes, qui l'ont fait triompher de cet assemblage obscur de formes et de qualités, qui composoient le système de la vieille Philosophie.

Cet embarras, ou pour mieux dire, cet abyme de difficultés, où se trouvent plongés les Matérialistes, seulement pour tenir dans le doute d'une matière pensante, cette perplexité, qui tantôt leur fait rejetter, et tantôt reprendre les qualités occultes, devroient, ce me semble, une fois leur ouvrir les yeux, et leur faire connoître l'absurdité

de leur sentiment. Si l'autorité de M. Locke les retient dans leur préjugé, on vient de démontrer contre cet Auteur, que par les mêmes principes, par lesquels il démontre l'immatérialité de Dieu, on peut démontrer d'une manière également convaincante l'immatérialité de l'Ame. On a fait voir, que toutes les difficultés, par lesquelles il s'efforce d'embarrasser cette question, ne sont que de vains phantômes, et que si elles pouvoient donner quelque atteinte à l'immatérialité absolue, nécessaire à tout Etre pensant, elles renverseroient du même coup le fondement, sur lequel il appuie lui-même l'immatérialité de Dieu. C'est cette liaison si étroite entre ces importantes vérités, qui a fait que M. Locke n'a pu, malgré toute sa subtilité, s'engager à soutenir l'une, et à combattre l'autre, sans se jetter dans des contradictions presque continuelles, telles qu'on les a relevées dans cet ouvrage, et encore en a-t-on dû omettre un plus grand nombre. De plus on a établi d'une manière encore plus invincible la vérité des principes, qui prouvent l'immatérialité de Dieu, et ensuite celle des Intelligences créées. C'est vouloir donc s'aveugler de propos déliberé, que de douter un moment de l'erreur du matérialisme: c'est boucher les oreilles à la voix de l'irréfragable autorité de la Religion; et c'est fermer les yeux à la lumière de la raison. Le matérialisme enfin est une erreur capitale, qui n'attaque pas simplement quelque vérité particulière de la Religion, et de la Philosophie: il va à saper les fondements de l'une et de l'autre. Combien y a-t-il du matérialisme au spinosisme; on ne le sait que trop; mais le spinosisme établit plus de Religion. Dans la Philosophie le matérialisme confond toutes les idées: on ne sait plus où l'on en est. Les idées les plus claires ne servent plus de règle aux jugements des Philosophes. S'avise-t-on de faire à ces Messieurs un argument précis, tiré, par exemple, de l'idée claire qu'on a de l'étendue et du mouvement: d'abord ils vous répondent; que savons-nous? Selon nos idées cela doit être ainsi; mais la substance de chaque chose nous est inconnue, et en vertu de ce sujet inconnu il n'y a rien, qui ne puisse avoir des qualités incompatibles avec l'idée que nous en avons. Voilà donc tout renversé. On tourne le dos aux idées qui nous éclairent: on se plonge dans le cahos ténébreux de celles qui nous manquent; et au-lieu de suivre le fil des vérités, que nos idées

nous peuvent faire connoître, on ne craint plus de s'égarer dans les doutes, les détours, les incertitudes, et les absurdités du Pyrrhonisme.

ECLAIRCISSEMENTS.

Eclaircissement I. Sur l' impénétrabilité de la matière, contre la prétendue pénétration de certains corps.

Ceux qui voudront prendre la peine d'approfondir les raisonnements, par lesquels Descartes, et ses Sectateurs ont prétendu prouver, que l' impénétrabilité est une suite nécessaire de l'étendue; qui tacheront de n'attacher aux mots, dont ils se servent, que des idées bien déterminées, et d'en considérer avec attention la liaison et les différents rapports, trouveront peut-être, avec satisfaction, que de telles preuves ne sont pas loin de ce qu' on appelle une rigoureuse démonstration.

Tous les Philosophes reconnoissent généralement, que la matière est naturellement impénétrable. Mais pourquoi convient-il à la matière d'être impénétrable? Ce n' est pas sans doute à cause de son poids, de sa couleur, de sa fluidité, de sa dureté, de sa rareté, ou densité ec.; car la matière, soit qu' elle ait ces qualités, ou qu'elle ne les ait pas, est également impénétrable; l'eau est aussi impénétrable que la glace, et ainsi des autres. Si on dit que c' est à cause de sa solidité, il faudroit attacher à ce mot de *solidité* une idée différente de celle qu' on attache au mot d'*impénétrabilité*, et faire voir ensuite comment l'idée de l' impénétrabilité se déduit de l'idée de la solidité. Mais pour multiplier les mots, on ne multiplie pas les idées, et je défie qui que ce soit d' avoir deux idées distinctes à attacher à ces deux mots de solidité et d' impénétrabilité, qui réellement ne signifient que la même chose. Qu'y a-t-il donc dans la matière, qui nous lui fasse attribuer l' impénétrabilité? M. Locke l'a dit: ce sont ses dimensions. Les dimensions sont donc la raison de l' impénétrabilité dans la matière. Donc selon toutes les regles de la Logique, et du bon sens, par-tout où il y aura des dimensions, il y aura aussi l' impénétrabilité.

Mais comme de telles idées sont un peu abstraites, elles échappent aisément. Ainsi le moindre doute qui naisse d'ailleurs, et sur-tout de quelque chose de sensible, suffit pour en interrompre le fil, et faire ensuite rejetter, comme autant d'illusions, les preuves qu'on en tire. C'est ce qui me persuade qu'il est très-important de répondre à une objection prise dans l'expérience même, par laquelle quelques nouveaux Philosophes prétendent établir la pénétration actuelle des dimensions de la matière.

Cette expérience est, que deux liqueurs mêlés ensemble, savoir l'eau commune et l'huile de vitriol, occupent moins d'espace, qu'elles n'en occupoient chacune séparément avant leur mélange. M. Hauksbée, qui la rapporte dans l'abrégé des Transactions philosophiques, nous apprend que le Docteur Hooke, après avoir fait cette observation, pensa avoir découvert un nouveau principe de Physique dans la pénétration des dimensions de ces deux liqueurs, et qu'il crut pouvoir l'employer avec succés, pour expliquer un grand nombre d'effets naturels, tel que ceux de l'électricité, de la poudre à canon ec. Une prétention si nouvelle, et si contraire au sentiment général des Physiciens réveilla l'attention de M. Mauksbée, lui fit renouveller cette expérience, pour mieux s'assurer de ce qu'il en étoit. Voici le fait en peu de mots. En mêlant ces deux liqueurs, il s'excite une ébullition considérable, et le vase s'échauffe à tel point, que les doigts ont peine à en soutenir la chaleur: pendant cette effervescence, on voit s'exhaler quantité de vapeurs et de bulles d'air, et le volume des liqueurs diminue notablement. Pour expérimenter si cette diminution ne provenoit point, peut-être, de l'évaporation des liqueurs, M. Hauksbée les pesa exactement avant que de les mêler, après leur mélange l'ébullition et l'évaporation ayant cessé, il trouva que la diminution du poids étoit peu de chose, et n'étoit pas proportionnelle à la diminution du volume: et en effet le volume continua encore à diminuer pendant deux ou trois jours sans pourtant que le poids diminuât sensiblement. Telle est l'expérience.

Mais avant que de recourir à la pénétration des corps, et poser un principe plus obscur que tous les effets, qu'on en voudroit déduire, ou expliquer par son moyen; il me semble qu'il faudroit être démonstrativement assuré, que la diminution du volume dans ces deux liqueurs mêlés ne peut

provenir en aucune façon de ce mécanisme fondé sur la grosseur, la densité, la figure, et le mouvement des parties, que cent autres experiences nous découvrent, comme à l'oeil, dans la nature. D' où il suit, qu' en donnant une explication mécanique de cet effet, puisé dans l'analogie de la nature, on arrête tout d' un coup l' étrange conséquence de la pénétration des corps, qui détruit cette analogie, et renverse les fondements du mécanisme. Car quoi qu'on ne puisse pas démontrer que la chose s' exécute réellement de la façon dont on l'explique, cela prouve seulement que la nature sait diversifier le mécanisme à l' infini ; mais on ne laisse pas de voir que c'est un effet, qu'on peut, et qu'on doit rapporter au mécanisme. On pourroit justifier cette méthode par les ouvrages de l'art, puisque l'art, selon Aristote, ne fait qu' imiter la nature.

Il n'est pas extraordinaire de trouver parmi le peuple, et ce mot de peuple a plus d' extension, qu'on ne lui en attribue ordinairement, des gens qui rapportent à quelque opération magique les mouvements véritablement surprenants de certaines machines singulières, dont il n'est pas aisé d'imaginer la construction. Dans l' impuissance où ils sont d' y rien comprendre, la Magie les débarrasse aussi-tôt de la peine d'en chercher l'artifice. Si pour les détromper un habile Mécanicien entreprenoit de tracer un jeu de ressorts, capable de produire à-peu-près de tels mouvements, on ne pourroit pas dire que ce Mécanicien eût déviné au juste la disposition de la machine ; mais toujours auroit-il prouvé que le jeu de cette machine dépend des loix réglées de la mécanique. C'est presque la même chose des effets naturels. La peine qu'ont les Philosophes à en découvrir le mécanisme, leur a fait prendre souvent un chemin plus court: autrefois c'étoient des sympathies, des antipathies, des antipéristases, des horreurs du vuide; aujourd' hui ce sont des attractions, et des répulsions de cinquante sortes: on y ajoute encore des pénétrations. Mais tous ces grands mots sont encore moins significatifs dans la bouche des Philosophes par rapport aux effets physiques, que l' opération magique dans la bouche du peuple par rapport aux effets de l'art, qui sont audessus de sa portée. Ainsi les expériences mêmes ne feront jamais qu'une physique obscure et informe, si l'on manque de méthode et de raisonnement.

Avant donc que de déduire la pénetration des corps de

l'expérience proposée ci-dessus, essayons, si nous ne pouvons pas en donner une explication conforme aux loix, et au mécanisme de la nature, puisque, comme on vient de le remarquer, quoiqu'on ne puisse pas se flatter d'avoir rencontré juste, une telle explication fera toujours voir que le mécanisme suffit pour cette expérience; et que c'est au mécanisme par conséquent qu'on doit la rapporter.

1. Il est certain que tout fluide est composé de parcelles dures ou consistantes, et que la fluidité consiste en ce que ces parcelles détachées les unes des autres, où très-peu cohérentes, glissent facilement les unes sur les autres, et cédent à une légère impression. On n'a pas reçu le sentiment de Galilée, qui a cru que dans les fluides les parties de la matière étoient divisées à l'infini, c'est-à-dire, que toutes les parties, dans lesquelles on conçoit qu'un corps est divisible à l'infini, se trouvoient dans un fluide entiérement détachées les unes des autres. Si tous les corps, quelque différents qu'ils soient entr'eux, venoient à perdre cette force de cohérence, qui tient leurs petites parties liées les unes aux autres, on conçoit aussi que toutes ces parties perdroient leur configuration particulière: ainsi tous ces corps se fondroient en une masse de matière parfaitement homogène; de sorte que l'idée de Galilée ne convient point aux fluides, mais seulement à la matière, telle qu'elle est expliquée par les Cartesiens.

2. Le parcelles dont les fluides sont composés, ayant leur grosseur et leur figure déterminée, il est évident qu'elles sont elles-même composées d'autres plus petites particules unies ensemble, qui peuvent laisser entr'elles des petits pores ou interstices. Les expériences de M. Neuton sur la lumière, et les couleurs nous autorisent à reconnoître ces pores. Ainsi dans tout fluide il y a non seulement des pores entre les parcelles dont il est composé, mais-aussi des pores d'un second ordre dans ces petites parcelles.

3. Il suit de-là, que deux fluides, ou même un fluide et un solide peuvent se mêler ensemble, sans augmenter considérablement le volume qu'ils occupoient séparément avant le mélange: cela arrive, lorsque les parties de l'un peuvent se loger aisément entre les pores de l'autre. Il peut aussi arriver, que les parties d'un fluide soient si petites par rapport à celles d'un autre fluide, qu'elles pourront s'in-

sinuer dans les pores du second ordre, dont ses parcelles sont composées.

4. Galilée a remarqué, que si un corps admet entre ses pores une matière plus légere, que l'air extérieur, cette matière fera perdre à ce corps une partie de son poids égale à la force qu'elle a de s'élever; et qu' ainsi ce corps deviendra plus pesant par la seule évaporation de cette matière plus légere que l'air extérieur. C'est une des raisons que ce grand Homme apporte, pour expliquer pourquoi les briques deviennent plus pesantes après avoir été cuites. Il n' y a rien là, que de conforme aux loix de l' Hydrostatique.

5. La liqueur qu'on appelle improprement huile de Vitriol, n'est, selon M. Léméri dans son cours de Chimie, qu' un sel acide, fixe, fort, pesant, et extrêmement caustique. Cet habile Chymiste prétend, que l'huile de Vitriol contient beaucoup de feu, et c' est à ce feu qu' il attribue l'ébullition que produit son mêlange avec l'eau, avec l'esprit de Vitriol, et d'autres liqueurs. Il n'est pas nécessaire d'apporter ici les raisons de M. Lemeri pour rendre sa supposition vraisemblable. Quand elle ne le seroit pas d'elle-même, l'autorité seule de M. Léméri suffiroit pour lui donner beaucoup de poids.

6. En mêlant donc l' huile de Vitriol avec l' eau commune, le feu qui ne pouvoit pas agiter aisément les sels fixes du Vitriol, à cause de leur pesanteur et de leur grosseur, trouve dans les particules de l'eau beaucoup plus subtiles un sujet plus proportionné à son action; il les agite donc avec impétuosité. De-là l'effervescence et l'ébullition, pendant laquelle il doit s'exhaler non seulement une grande quantité de vapeurs d' eau, et de sels les plus attenués du Vitriol, mais-aussi le feu que l'eau, comme plus pesante, chasse des pores du Vitriol pour s'y loger, et enfin l' air, qui naturellement devoit être plus raréfié dans les pores du Vitriol, à cause de son mêlange avec le feu, que l'air extérieur. Les sels du Vitriol ont dû aussi s' affaisser, n' étant plus écartés par l'action du feu.

7. De-là il suit, que quoiqu' en mêlant deux quantités égales, par exemple, d' eau commune et d'huile de Vitriol, leur volume puisse n' être que fort peu augmenté, de ce que l' étoit le volume de chacune séparément avant le mê-

lange par l'observ. 3., cependant l'évaporation qui suit l'effervescence, peut le diminuer même considérablement.

8. Il suit aussi de l' observ. 4., que la diminution du volume par l' évaporation ne doit pas être proportionnelle à la diminution du poids; et que dans l' expérience de M. Hauksbée, pour juger si la diminution du poids répondoit à la diminution du volume, il auroit fallu ajouter la quantité du poids, que le feu et l' air raréfié ôtoit à l' huile de Vitriol avant le mélange, et qui est revenue après l' effervescence; cette quantité de poids pouvant contrabalancer celui, que ces deux liqueurs perdent par une évaporation de parties, qui diminue même sensiblement leur volume.

9. Pour expliquer enfin comment ces deux liqueurs continuent à perdre encore sensiblement de leur volume pendant quelques jours sans diminution de poids; on peut dire que l'eau qui n'occupoit, selon ce qui a été dit jusqu'ici, que les pores du Vitriol du premier ordre compris entre les parcelles dont il est composé, s' insinue peu-à-peu, selon l'observat. 2., dans les pores du second ordre, c' est-à-dire, dans les pores de ces parcelles mêmes; et on peut conjecturer cela d' autant plus probablement, que ces parcelles sont des sels fixes, pesants, et fort gros au moins par rapport aux particules de l' eau, lesquelles par conséquent pourront s'y insinuer. Ainsi à mesure que l' eau se mêlera plus intimément avec l'huile de Vitriol, celui-ci pourra s'affaisser encore davantage, et l' un et l' autre diminuer peu à peu de volume, jusqu'à ce que les sels ne puissent plus recevoir d'eau.

Eclaircissement II. Sur le mouvement relatif, et l'espace pur.

De ce que l'idée de l' espace pur, pénétrable, et immobile, n'est qu'une abstraction de l' esprit, et qu'il n' existe par conséquent rien de semblable dans la nature des choses, il faut en conclure nécessairement, que tout mouvement est relatif, et qu'il suppose toujours un point, que l'on regarde comme fixe, et auquel on rapporte l' éloignement successif, ou le transport des corps. C'est ce que M. de Gamaches établit par des raisonnements aussi subtils, que solides dans les deux premières Dissertations de son Astro-

nomie physique. Mais comme cette question regarde les principes de la Philosophie, et que mon but dans cet ouvrage est de déterminer aussi nettement qu'il se puisse l'idée de la matière, je me flatte qu'on ne m'accusera pas de sortir de mon sujet, et qu'au contraire ceux qui suivent les principes de Descartes, me sauront quelque gré de mon entreprise, si je fais voir, que les caractères, par lesquels M. de Neuton distingue le mouvement absolu du mouvement relatif, peuvent convenir indifféremment à l'un et à l'autre de ces mouvements; et qu'ainsi l'on ne peut tirer de ces caractères aucun argument, qui prouve la necessité, ou l'existence d'un mouvement véritablement absolu, ni par conséquent de l'espace pur dont ce mouvement seroit une suite nécessaire.

M. Neuton, 1. p. des princ. déf. 8., définit le mouvement absolu, le transport d'un corps d'un lieu absolu en un autre lieu absolu, c'est-à-dire, d'une partie de l'espace immobile en une autre partie de ce même espace; et le mouvement relatif, le transport d'un corps d'un lieu relatif et mobile en un autre lieu relatif et mobile: un lieu relatif et mobile est, par exemple, un bateau par rapport à ceux qui sont dedans.

Or on distingue le mouvement et le repos absolu, dit M. Neuton, du mouvement et du repos relatif par leurs propriétés, leurs causes, et leurs effets. Mais de ces trois caractères de distinction le plus marqué est celui des effets. Et c'est celui, par lequel je commencerai à faire voir l'inutilité d'une telle distinction.

„ Les effets, dit M. Neuton, qui distinguent le mou-
„ vement absolu du mouvement relatif, sont les forces de
„ s'eloigner de l'axe du mouvement circulaire. Car dans le
„ mouvement circulaire purement relatif, ces forces sont
„ nulles; mais dans le mouvement absolu, elles s'y trou-
„ vent toujours plus ou moins grandes, selon la quantité
„ du mouvement. Si l'on suspend un vase, ou un seau à
„ une corde ou ficelle fort longue, et qu'on le tourne sur
„ lui même, jusqu'à ce que la ficelle à force de se tordre
„ se roidisse le plus qu'il se pourra; qu'ensuite on le rem-
„ plisse d'eau, et qu'on le tienne quelque tems en repos
„ avec l'eau, et qu'enfin on lui imprime subitement un mou-
„ vement en sens contraire, lequel lui sera continué par
„ la ficelle en se détordant: au commencement du mouve-

„ ment la surface de l'eau paroîtra unie, comme quand elle „ étoit en repos. Mais après que le vase agissant peu-à-peu „ sur l'eau par le frottement, lui aura communiqué sensi„ blement son mouvement circulaire, alors l'eau commen„ cera aussi à s'éloigner peu-à-peu du milieu, et elle mon„ tera le long des parois du seau, en prenant une figure „ concave, et elle se haussera toujours de plus en plus, „ jusqu'à ce que venant à faire ses révolutions en tems égal „ à celles du vase, elle y soit dans un repos relatif. Cet„ te élévation montre l'effort de s'écarter de l'axe du mou„ vement, et par un tel effort on vient à connoître, et à „ mesurer le mouvement circulaire, véritable et absolu de „ l'eau, lequel se trouve ici intiérement contraire au mou„ vement relatif. Au commencement, pendant que le mou„ vement relatif de l'eau dans le vase étoit en son plus haut „ degré, un tel mouvement ne produisoit dans l'eau aucu„ ne force, aucun effort de s'éloigner de l'axe: l'eau ne „ s'élevoit point contre les parois du vase pour aller à la „ circonférence: sa surface gardoit un niveau parfait. Ce „ qui fait voir que son véritable mouvement circulaire n'avoit „ pas encore commencé. Mais après que son mouvement „ relatif s'est diminué, son élévation contre les parois du „ vase a montré l'effort de s'éloigner de l'axe: et cet effort „ a marqué l'augmentation continuelle du mouvement cir„ culaire, vrai et absolu, lequel n'est parvenu à son plus „ haut dégré, que lorsque l'eau s'est trouvée en un parfait „ repos relatif dans le vase.

Telle est l'expérience, et tel est le raisonnement de Monsieur Neuton. Quoique cette expérience semble d'abord mettre une différence sensible entre le mouvement absolu, et le mouvement relatif, il est aisé pourtant d'en faire une application toute contraire à celle de M. Neuton, et par-là détruire la preuve qu'il en tire en faveur du mouvement absolu. Supposons pour cela, ainsi qu'il le fait lui-même un peu auparavant, la terre immobile dans l'espace pur: alors un bateau qu'on fera tourner sur son axe, aura, selon M. Neuton, un mouvement circulaire, véritable et absolu: supposons encore que ce soit dans un tel bateau, qu'on fasse l'expérience de M. Neuton. Si au moment que la corde ou ficelle, à laquelle on a attaché le seau plein d'eau, commence à se détordre, on fait tourner le bateau en sens contraire, et avec une égale vitesse; il est évident en premier

lieu, que dans les principes de M. Neuton, le seau n' aura plus qu' un mouvement relatif ; tel que seroit celui d' un homme, qui marcheroit d' Orient en Occident dans un bateau, tandis que le bateau descendroit avec une égale vitesse d'Occident en Orient. En effet dans cette supposition le seau, et l' homme sont toujours dans le même lieu absolu, et ils ne changent de place, que par rapport au bateau qui est un lieu relatif et mobile.

Il est évident en second lieu, que l' eau, qui se meut dans le vase, doit avoir dans cette supposition un mouvement tout-à-fait contraire à celui, qu' elle a dans l' expérience de M. Neuton. Quand le vase commence à se mouvoir, l'eau, qui n' a pas encore pu prendre le mouvement du vase, est, selon l'expérience de M. Neuton, dans un repos absolu, quoiqu' elle soit dans son plus haut degré de mouvement relatif par rapport au vase. Mais ici qu'on fait tourner le bateau, et que le vase n'a qu'un mouvement relatif, il faut que l' eau participe au mouvement circulaire, vrai et absolu du bateau, jusqu'à ce que le vase lui ait imprimé son mouvement propre contraire à celui du bateau. Cette eau ne fait pourtant encore aucun effort pous s' éloigner de l'axe du mouvement; donc on ne peut pas distinguer le mouvement absolu du mouvement relatif par cet effort, lequel devroit toujours accompagner le mouvement circulaire, véritable et absolu.

Il est évident en troisième lieu, que dans la supposition qu'on vient de faire, à mesure que le seau communique de son mouvement propre à l'eau, elle perd elle-même peu-à-peu son mouvement absolu; et que quand elle parvient à faire ses révolutions égales à celles du vase, elle se trouve aussi-bien que lui dans un repos absolu, n'ayant non plus que lui qu' un mouvement relatif par rapport au bateau. Voici donc encore ici tout le contraire de ce qui arrive dans l'expérience de M. Neuton. Dans cette supposition l' eau fait effort pour s'éloigner de l' axe du mouvement, à mesure qu' elle perd son mouvement absolu, pour ne prendre qu'un mouvement relatif; et cet effort n'est dans son plus haut degré, que lorsque l' eau se trouve dans le repos absolu. Il est donc prouvé, qu' un mouvement purement relatif, peut être suivi de cet effort, qui selon M. Neuton, ne peut être l' effet que du seul mouvement véritable et absolu. On voit bien que ce qu' on appelle ici

mouvement et repos absolu, suivant le sentiment de M. Neuton, n'est dans notre sentiment qu'un mouvement, et un repos par rapport à ceux qui seroient sur le rivage.

Mais, si l'on ne peut pas distinguer le mouvement absolu du mouvement relatif par leurs effets, on ne peut pas mieux les distinguer par leurs causes. Les causes, qui distinguent, selon M. Neuton, ces deux espèces de mouvement, sont les forces imprimées aux corps pour produire le mouvement, lesquelles il suppose nécessaires pour le mouvement absolu, et non pour le relatif; mais puisqu'on vient de prouver, que les effets du mouvement relatif peuvent être les mêmes, que ceux que M. Neuton attribue au mouvement absolu, et que d'ailleurs les forces impresses doivent répondre éxactement à ces effets, il est clair que ces forces, qui devroient toujours produire un mouvement absolu, peuvent ne produire qu'un monvement relatif, et qu'ainsi on ne sauroit fonder sur de telles causes la distinction de ces deux mouvements, sans supposer ce qui est en question.

Enfin la propriété du mouvement absolu est, selon M. Neuton, que les parties qui gardent leurs positions par rapport à leurs tous, participent au mouvement de ces mêmes tous; de sorte que, lorsque les corps ambiants se meuvent, ceux-là se mouvent aussi, qui sont relativement en repos dans ces mêmes ambiants. D'où il conclut, qu'on ne sauroit définir le mouvement vrai et absolu, par le transport d'un corps du voisinage d'autres corps, que l'on regarde comme en repos. Car, dit il, ces corps externes ne doivent pas seulement être regardés comme en repos, mais y être véritablement: autrement tous les corps enfermés en d'autres corps, outre ce transport du voisinage de leurs ambiants, participeront aussi aux mouvements véritables de ces mêmes ambiants: et ce transport venant à cesser, ils ne seront pas véritablement en repos, mais seulement regardés comme en repos, de la même façon que le noyau renfermé dans la pêche se meut avec la pêche sans aucun transport du voisinage de la peau qui l'environne.

Un tel raisonnement prouve à la vérité, que supposé qu'il y eût un mouvement absolu, et sans relation à quelque autre corps que ce soit, on ne pourroit pas définir ce mouvement par le transport d'un corps du voisinage de ceux

qui l'environnent, et que l'on considère seulement comme en repos : mais il ne semble pas prouver l'existence d'un tel mouvement. Si les ambiants, dit M. Neuton, ne sont pas véritablement en repos, il s'ensuivra que les corps contenus dans ces ambiants, outre le transport de leur voisinage, participeront aussi aux mouvements vrais de ces mêmes ambiants; c'est-à-dire, qu'ils participeront aux autres mouvements relatifs de ces mêmes ambiants, et en cela je ne trouve aucune difficulté. Un homme, qui se meut relativement dans un vaisseau, en s'éloignant de la poupe, participera aussi au mouvement relatif du vaisseau par rapport au rivage: et l'un et l'autre participeront au mouvement relatif de la terre par rapport aux étoiles, qu'on regarde comme fixes. Tout le monde convient, qu'un corps peut être en repos, et en mouvement relatif en même tems. Il n'y a en cela aucun inconvenient: toute la différence est, qu'entre les Philosophes quelques-uns se bornent à ce repos, et à ce mouvement relatif, et que d'autres veulent de plus un repos, et un mouvement absolu, qui n'est point du tout nécessaire, et dont ils ont assez de peine à prouver la réalité.

Mais, dira-t-on, s'il ne peut y avoir de mouvement absolu, il s'ensuivra que s'il n'existoit qu'un seul corps, ce corps ne pourroit se mouvoir; ce qui semble pourtant contraire à nos conceptions les plus claires. Avant que de répondre à cet argument, je prie le Lecteur de prendre garde de ne pas confondre ce qu'on appelle idée claire, ou simple perception de l'entendement, laquelle n'est point sujette à l'erreur, avec le jugement, où nous pouvons aisément nous tromper, sans même nous en apercevoir: car il est certains préjugés, que nous regardons comme des conceptions claires, ou comme des maximes incontestables; parce qu'une longue habitude formée sur les observations des sens nous les a rendu familiers dès notre enfance. Rien n'est plus commun, ni plus aisé à apprendre que les règles, et les distinctions de la Logique : mais-aussi rien de plus délicat, ni qui échappe avec plus de facilité dans la pratique. Quelques Anciens d'ailleurs très-savants ont rejetté les Antipodes, sur ce prétexte, que de telles gens devroient avoir la tête en bas, et tomber dans le Ciel. Soutenir le contraire, étoit, selon eux, aller contre les conceptions les plus claires. Une observation constante leur avoit

fait remarquer, qu'un corps qu'on laisse tomber de quelque hauteur que ce soit, ne cesse point de tomber, et de descendre, tandis qu'il ne trouve aucun obstacle à sa chute : cette observation leur avoit fait juger ensuite, que tandis qu'un corps continuoit à se mouvoir, selon cette direction, il continuoit à tomber, et à descendre. Ce préjugé soutenu par l'imagination passoit chez eux pour une notion évidente, et obscurcissoit cependant l'idée claire de ce qu'on appelle monter et descendre, qui ne se dit que d'un mouvement du centre à la circonférence, ou de la circonférence au centre. Par une semblable illusion les Epicuriens s'imaginoient concevoir fort nettement, comment leurs atômes pouvoient descendre dans l'immensité du vuide; pendant qu'il est certain, que sans la détermination d'un centre du mouvement, il ne peut y avoir de mouvement ni en haut, ni en bas.

Ainsi quand on demande, si un corps qui existeroit seul, pourroit se mouvoir, je demande à mon tour, si l'on suppose que ce corps existe dans un espace positif, distingué de ce corps, et dans lequel il soit placé, ou si l'on ne conçoit rien, qui soit réellement et positivement étendu hors de ce corps. Si on suppose ce corps existant dans un espace réel, positif et étendu, je conçois que ce corps peut se mouvoir en cet espace; mais je conçois aussi, et je crois l'avoir démontré, que cet espace positif et étendu n'est autre que la matière dépouillée par abstraction de toute qualité sensible, et dans laquelle on ne s'arrête à concevoir que la seule étendue. Et quoique cette étendue soit réellement divisible en parties, et que ces parties soient mobiles, cependant comme elles ne peuvent se mouvoir, sans que d'autres parties les remplacent; et qu'ainsi elles présentent toujours à l'esprit la même idée d'étendue; de-là vient qu'on regarde cette étendue comme immobile, parce qu'en effet il s'y conserve toujours la même mesure d'étendue. C'est ainsi que l'on dit, que le corps d'un animal est le même aujourd'hui qu'il étoit il y a vingt ans; parce que les parties, qui se sont dissipées par la transpiration, ont été continuellement remplacées par d'autres parties, et qu'ainsi ce corps a toujours été sensiblement le même.

Si l'on répond que cet espace infini, dans lequel on place le corps en question, n'est rien de réel, ni de positif; qu'il n'est qu'une pure privation de matière, un néant

de corps ; je demande , si l' on conçoit bien clairement un corps placé dans le néant, et qu'un corps se meuve, c'est-à-dire , change de place , où il ne peut point y avoir de place, parce qu' il n'y a rien . D'ailleurs si l' espace est la privation des corps, l' espace se détruira par la création des corps ; puisque toute privation se détruit par la création de la réalité , qui lui est opposée : ainsi on se contredit dans ce sentiment, quand on soutient que les corps sont placés dans l' espace ; puisqu'où est un corps, il ne sauroit y avoir la privation de ce corps, ni par conséquent l' espace qu'on fait consister en cette privation . Le mouvement d'un seul corps est donc impossible dans la supposition de cet espace privatif ; puisqu'on ne peut y concevoir ni place, ni changement de place, et qu' il y a même contradiction à les supposer dans un tel espace qui n'est rien, puisque le rien n'a aucune propriété , et qu' ici on veut le rendre commensurable au mouvement.

Enfin pour calmer les scrupules de ceux, qui craignent que ce ne soit blesser le respect , qu' on doit à la Toute-puissance de Dieu , que de nier la possibilité d' un vuide positif, et du mouvement d'un seul corps ; on les prie de considérer, que cet espace pénétrable, positif et infini qu' ils admettent, doit être ou une chose réelle, éternelle et indépendante de Dieu ; ce qui donne atteinte à la souveraine indépendance, et au souverain domaine de l'Etre Suprême ; ou qu' il est une propriété de Dieu ; ce qui faisant Dieu positivement, et formellement étendu, détruit sa souveraine simplicité ou spiritualité . Au-lieu que nous autres nous soutenons, qu' indépendamment de la création de Dieu , il ne peut rien y avoir de rèel, ni de positif, de quelque nature qu' on le suppose ; que l' essence de la matière consiste dans l' étendue, parce que nous trouvons que l' impénétrabilité a une connexion nécessaire avec l' étendue, mais que cette étendue ne peut exister , que par la création de Dieu ; qu'au-reste, si l'on suppose que Dieu fasse de l'étendue , il faut aussi supposer que Dieu crée de la matière ; puisqu' il y auroit contradiction que l' essence d' une chose fût créée, et que cette chose ne le fût pas. Ainsi quand on suppose, par exemple, que Dieu crée un vase vuide , on tombe en contradiction par un préjugé des sens, et de l'imagination. On suppose en effet, que Dieu en créant ce vase, met une étendue réelle entre les parois de ce vase. Or

cette étendue étant, comme on l'a prouvé, une portion de matière, aussi-bien que les parois du vase, on suppose que Dieu crée de la matière, et qu'il ne la crée pas en même tems. Et on tombe dans cette contradiction, parce qu'on s'imagine que cette étendue doit avoir moins de corps que les parois du vase, à cause qu'on n'y conçoit ni couleur, ni cohésion, ni pesanteur, ni résistance, ni aucune autre qualité sensible, comme si l'essence de la matière ne pouvoit être sans ces qualités, qui ne sont que les rapports, que peuvent avoir quelques portions de cette matière, combinées d'une certaine façon avec les organes de nos sens.

Eclaircissement III. Sur la légèreté innée attribuée à certains corps, et sur quelques effets de la pression de l'Ether.

Depuis que la gravité a été considérée comme une qualité innée de la matière, ou tout-au-moins de certains corps; quelques Philosophes ont cru pouvoir reprendre avec autant de raison la légéreté innée, et l'attribuer à d'autres corps, comme une qualité dépendante de leur essence. On la trouve dans un Essai Italien des Transactions philosophiques, tom. 3. part. 3. chap. 1. §. 10., attribuée par un savant Anglois aux exhalaisons sulfureuses et inflammables, et cela en conséquence de cette observation, que dans le récipient de la Machine pneumatique les exhalaisons sulfureuses n'ont pas besoin d'être soutenues par l'air, mais que venant à être agitées par la chaleur, elles montent dans le vuide, s'élèvent jusqu'au sommet du récipient, et s'y soutiennent, au lieu que les autres vapeurs tombent dans l'instant.

On ne peut assez reconnoître l'obligation qu'on a à ceux qui prennent la peine d'éclaircir la nature par des expériences. Mais, j'ose le dire, ces Messieurs devroient prendre garde de ne pas diminuer le prix de leurs découvertes, et de ne pas étouffer, pour ainsi dire, la lumière qu'elles pourroient répandre dans la Physique; en introduisant dans la matière de nouvelles qualités occultes, à mesure qu'ils découvrent de nouveaux effets dans la nature.

Ceux, qui attribuent une légèreté innée aux exhalaisons sulfureuses, peuvent-ils se persuader, qu'après avoir pompé l'air aussi éxactement qu'on le peut, du récipient de la Machine pneumatique, on parvienne à faire un vuide réel, égal à la capacité du récipient? La lumière, qui éclaire les objets dans ce récipient, fait voir en même tems qu'il est plein d'une matière beaucoup plus déliée que l'air, à moins qu'on ne voulût encore faire une accident de la lumière, lequel pût subsister dans le vuide. D'ailleurs n'est-il pas probable qu'il y reste toujours un peu d'air quoiqu'extrêmement raréfié; ou même une matière éthérée, peut-être moins subtile que la lumière, mais beaucoup plus subtile que l'air? Nous verrons bien-tôt, que cet air subtil, ou matière éthérée n'est pas si chimérique, que quelques fameux Physiciens, et M. de Muschenbrock entr' autres ont voulu le faire croire. Ces considérations, qui font voir qu'il est beaucoup plus probable qu'il reste encore beaucoup de matière dans le récipient, après en avoir pompé l'air grossier, rendent aussi beaucoup plus probable l'explication de ceux, qui disent que les exhalaisons sulfureuses agitées par la chaleur montent dans le récipient, pendant que les autres descendent; parce qu'étant moins pesantes, leur gravité spécifique se trouve être à peu-près égale à celle de l'air subtil ou raréfié qui reste dans le récipient, et qu'ainsi la moindre impression de chaleur, c'est-à-dire de mouvement, suffit pour les faire monter au haut du récipient, où elles se soutiennent ensuite par la même raison, que les nuées se soutiennent en l'air.

Mais pourquoi chercher des probabilités, où l'on peut trouver des démonstrations? Une preuve démonstrative, que ce n'est pas par une légèreté innée que les exhalaisons sulfureuses montent au haut du récipient dans l'expérience ci-dessus rapportée, c'est que la légèreté doit faire le même effet sur les corps légers pour les faire monter, que la gravité fait sur les corps pesants pour les faire descendre: or la gravité seule suffit pour faire descendre les corps pesants, lorsqu'ils ne rencontrent point d'obstacles qui les en empêchent. La légèreté seule doit donc suffire pour faire monter les corps legers, pourvu qu'il n'y ait point d'obstacle. Mais, si le récipient est vuide, comme ces Messieurs le supposent, il n'y a certainement point d'obstacle, qui empêche les exhalaisons sulfureuses d'obéir à l'im-

pression de la légèreté. Pourquoi donc attendent-elles une impression étrangère, l'agitation de la chaleur avant que de monter?

S'ils disent que le récipient n'est pas vuide, ils reviennent à l'explication proposée ci-dessus. Car en ce cas cette matière qui y reste, est une raison suffisante pour empêcher ces exhalaisons sulfureuses de retomber, après que l'agitation de la chaleur les a fait monter au haut du récipient.

Après avoir réfuté cette prétendue légèreté innée, qu'on attribue aux exhalaisons sulfureuses, il me reste encore à prouver qu'on doit admettre une matière éthérée beaucoup plus subtile que l'air. Comme cette matière ne fait aucune impression sensible sur les organes de nos sens, quelques Philosophes, qui suivent aujourd'hui dans leur méthode des routes entiérement opposées à celle de Descartes, ont crû que c'étoit là une bonne raison de la rejetter, comme une chimère du Cartésianisme; et ils ont crû mieux faire, et suivre de plus près, et plus littéralement, si on peut le dire, l'expérience, et l'observation, en expliquant par autant de qualités propres, et intrinsèques de la matière un grand nombre d'effets, que les Cartésiens expliquent méchaniquement par le mouvement, et la pression de cette matière. Mais je trouve heureusement dans ce même Essai des Transactions philosophiques que je viens de citer, de quoi en établir solidement l'existence, et la nécessité. On y voit tom. 2. part. 2. chap. 3. §. 14. une savante Dissertation du Docteur Drake, sur le mouvement du coeur. Cet Auteur y fait voir, que le coeur étant un muscle qui n'a point d'Antagoniste, son état naturel est celui de la Systole, laquelle est encore aidée par la dilatation des côtes, et du Diaphragme: que quelque forte que soit la constriction du coeur, jointe à celle des artères, cette force qui pousse le sang, n'est pourtant, selon le calcul de Borelli, à la resistance qu'elle doit vaincre, que comme 1. à 45., et qu'en tout cas, elle est toujours beaucoup moindre que cette résistance; que par conséquent, ni l'impulsion que le sang reçoit de la constriction du coeur et des artères, ni son poids, ni sa percussion, ni sa prétendue effervescence ne sont pas capables de le faire rentrer dans le coeur avec assez de force, pour pouvoir le dilater, et vaincre le mouvement naturel de ses fibres, qui tendent

toujours à la constriction : qu' il n'y a par conséquent que le poids, la compression de l'Athmosphère, qui puisse pousser le sang dans les veines après l' extinction de la force, que le coeur et les artères lui ont imprimée, et l'y pousser avec assez de force, pour pouvoir surmonter la résistance du coeur à sa dilation.

Je n'apporte pas ici le détail des preuves sur lesquelles ce savant Docteur appuie son sentiment ; il me suffit de les avoir indiquées, persuadé que ceux qui voudront se donner le plaisir de les voir dans l' Auteur, seront pleinement satisfaits et convaincus de la solidité de ses raisonnements. Or comme tous les phénomènes de la nature sont liés les uns aux autres, je trouve que la nouvelle découverte du Docteur Drake est une nouvelle preuve de l'existence d'une matière éthérée, beaucoup plus subtile que l'air. L' expérience apprend, qu' après avoir pompé l' air d'un récipient avec toute l' exactitude possible, il est certains animaux, qui ne laissent pas que d' y vivre encore fort long-tems, et de conserver par conséquent la circulation de leur sang. Or il a été prouvé par le Docteur Drake, que la circulation du sang ne se peut faire sans la compression de l' Athmosphère. Mais après avoir pompé l' air avec toute l' exactitude possible dans la Machine pneumatique, il ne peut y rester tout au plus qu'un peu d'air extrêmement rarefié, et par cela même incapable d' une compression assez forte, pour pousser le sang dans le coeur, malgré la résistance de ses fibres. Il faut donc que ce récipient soit rempli d'une autre matière, qui supplée en quelque façon le poids de l' Athmosphère de l' air grossier. Et c' est cette matière, que nous appellons matière éthérée ou air subtil. Or il est à remarquer, que comme cette matière éthérée se trouve par-tout mêlée avec l'air, et que l'air nage, pour ainsi dire, dans elle, il s' ensuit qu' elle doit aussi avoir beaucoup de part à plusieurs effets qu' on attribue à la pression de l'air: ainsi il n'est pas étrange que de tels effets ne cessent pas d' abord que la compression de l'air grossier vient à cesser, que les hemisphères de Magdebourg, par exemple, restent encore attachés l'un à l'autre dans le récipient, après qu' on en a pompé l' air grossier ec. Au-reste cette matière éthérée etant beaucoup plus subtile que l'air, son action doit être différente sur les différents corps, selon que la petitesse et la configuration de

leurs pores lui laissent un passage plus ou moins libre. J'ai déjà remarqué, que quoique M. Neuton se serve du mot d'attraction, pour expliquer le mouvement des Planètes, il avoue cependant, que tout ce qu'il attribue à ce principe mathématique, pourroit bien être produit par un milieu éthéré, très-fluide, et trés-élastique.

Et puisque nous avons tant fait que d'entrer dans cette discussion physique; et que l'éclaircissement de l'idée de la matière dépend en quelque façon de l'éclaircissement du mécanisme de la nature, il ne sera pas hors de propos de remarquer, qu'on ne doit pas attribuer avec le célèbre Monsieur Huygens, à la pression de cette matière subtile ou éthérée, la suspension du mercure à la hauteur de 70. pouces et plus dans des tuyaux fort étroits; puisque laissant à part d'autres raisons, qui ont été relevées, le même effet devroit s'ensuivre également dans les tuyaux les plus larges. La cause de cette suspension n'est donc autre que l'adhésion du mercure aux parois du tuyau. Car on conçoit fort bien, que dans un tuyau capillaire les particules du mercure soutenues dans les pores, et les sinuosités du verre, peuvent soutenir aisément la colonne, ou pour mieux dire, le fil très mince du mercure qui reste au milieu; puisqu'on sait qu'entre ces particules il y a une force de cohésion, qui les attache les unes aux autres. Marque de cela, c'est qu'en secouant fortement ces tuyaux, le mercure tombe dans l'instant, et que si l'on a soin de les oindre auparavant de quelque matière huileuse, qui bouche les sinuosités du verre, et fasse glisser les parties du mercure, alors il y descend, comme dans les tuyaux les plus larges, et demeure suspendu à la hauteur de 28. pouces ou environ. Jusqu'ici il n'y a pas grande difficulté.

Mais ce qu'on m'a objecté, comme une difficulté plus considérable, c'est, dit-on, qu'on a observé, que le mercure suspendu dans un tuyau capillaire à la hauteur ordinaire, au-lieu de descendre dans le récipient de la Machine pneumatique, à mesure qu'on en pompe l'air, s'élève au contraire à une plus grande hauteur. Cette difficulté me parut d'abord assez embarrassante; mais quoique je n'en aie jamais fait l'expérience, j'ai depuis fort bien compris, comment un effet si bizarre en apparence peut arriver. Toutes les fois que j'ai eu occasion de réitérer l'expérience commune de faire descendre le mercure, en pom-

pant l' air du récipient de la Machine pneumatique, j'ai observé, qu' au moment qu'on abbaisse le piston, le mercure s' élève tant soit peu, et qu' aussi-tôt il descend. Or il est visible que quand on abbaisse le piston, c' est alors que l' air tombe dans la pompe, et que cette chute doit ajouter un dégré de force à la pression qu' il exerçoit sur la surface du mercure où est plongé le tuyau, par sa pesanteur et son ressort. Cette pression étant donc augmentée par le mouvement de la chute, il est clair que dans ce moment le mercure doit s' élever dans le tuyau à proportion de cette augmentation; mais comme cette pression ne dure qu' un instant, et qu'à mesure qu'il tombe de l' air dans la pombe, celui qui reste dans le récipient a moins de pesanteur et de ressort, parce qu' il est plus raréfié; il est clair aussi, qu'après cette élévation instantanée, le mercure doit retomber aussi-tôt et descendre à proportion de la diminution de la force de l' air. Mais si le mercure se trouve dans un tuyau capillaire où l' adhésion soit capable de le soutenir, il arrivera premiérement, que chaque fois que l'on pompera l'air, le mercure s'élevera d'autant plus haut, que le tuyau sera plus étroit; secondement qu' après s'être élevé à chaque secousse, il demeurera suspendu à la hauteur où ces secousses l'auront porté, en vertu de cette adhésion dont on vient de parler.

Supplement à l' Eclaircissement précédent sur la pression de l'Ether, avec une explication de la fixité de l' air.

Quand j' ai dit dans le précédent Eclaircissement sur la prétendue légèreté innée ec., qu' on ne devoit pas attribuer à la pression de l' Ether la suspension du mercure à la hauteur de 70. pouces et plus, dans les tuyaux capillaires, je n' ai pas prétendu m' opposer au sentiment de ceux, qui font dépendre de cette pression l' élévation extraordinaire des liqueurs dans ces mêmes tuyaux. Ceux qui savent que dans un syphon renversé le mercure, et les matières métalliques se tiennent dans la branche capillaire au-dessous du niveau de l' autre branche, pendant que le contraire arrive à toute autre liqueur qu' on connoît, n'auront pas de peine à concevoir, que l'Ether ne sauroit être la cause de cette sus-

pension extraordinaire du mercure ; puisque la pression de ce fluide est incapable par elle-même de l'élever à une telle hauteur ; et qu'ainsi il n'y a que l'adhérence aux parois du tube qui puisse l'y soutenir, après qu'il y a été élevé en remplissant le tube.

Au-reste je ne doute point qu'on ne puisse fort vraisemblablement expliquer par la pression de l'Ether, jointe à quelques autres circonstances purement mécaniques, tout ce que les phénomènes des tuyaux capillaires présentent de contraire, au moins en apparence, aux loix communes de l'hydrostatique,

Il n'y auroit, ce me semble, qu'à étendre et détailler ce que M. Neuton dit à ce sujet dans une lettre à M. Boyle sur la cause des qualités naturelles, imprimée nouvellement dans le Journal de Rome du 1745. Ce grand génie y explique mécaniquement par le moyen de trois ou quatre suppositions non seulement les phénomènes des tuyaux capillaires, mais-aussi ceux de la fermentation, de la gravitation, de la réfraction ec., effet qu'il ne suffit pas à un Physicien de rapporter à une cause purement mathématique, telle que celle qu'on entend communement par le mot d'attraction.

I. Dit-il, je suppose qu'il y ait une substance éthérée répandue par tout, capable de raréfaction et de condensation, douée d'une parfaite élasticité, en un mot semblable en tout à l'air, excepté qu'elle est plus subtile.

II. Je suppose que cet Ether pénètre tous les corps, de telle façon pourtant qu'il soit plus rare entre leurs pores, que dans les espaces libres au dehors, et même d'autant plus rare que ces pores sont plus étroits. Et c'est ce que je suppose avec bien d'autres être la raison, pourquoi la lumière qui tombe sur les corps, est rompue vers la perpendiculaire ; pourquoi deux lames bien polies de metal restent encore attachées dans le récipient, après qu'on en a pompé l'ait ; pourquoi le mercure demeure quelquefois suspendu à la hauteur de plus de 30. pouces ; et enfin que cet Ether est une des causes de la cohésion des parties de tous les corps, de la filtration, et de l'élévation de l'eau dans les tuyaux capillaires au-dessus du niveau de l'eau, renfermée dans la cuvette où ils sont plongés ; parce que j'ai quelque soupçon que l'Ether soit plus rare non seulement dans les pores insensibles des corps, mais-aussi dans

les cavités sensibles de ces mêmes tuyaux capillaires. Le même principe éthéré sera donc aussi la cause, pourquoi un dissolvant pénètre avec violence les pores des corps qu'il dissout: cet Ether étant comme une atmosphère propre à les comprimer ensemble avec force.

III. Je suppose, que l'Ether plus rare dans les pores des corps, et plus dense au dehors ne se termine pas en une surface mathématique; mais que ce changement se fait par degrés, c'est-à dire, qu'à quelque distance du corps, l'Ether extérieur commence à se faire plus rare, et l'intérieur plus dense, et qu'ils passent ainsi par tous les degrés intermediaires de densité dans les espaces intermediaires. Et ce sera là la cause de l'inflexion des rayons ec.

IV. Quand deux corps s'approchent l'un de l'autre, je suppose, que l'éther compris entre ces deux corps devient plus rare qu'il ne l'étoit auparavant; et cela parce que l'éther ne peut pas se mouvoir, et se replier de côté et d'autre aussi aisément dans l'espace étroit, que ces corps laissent entr'eux, qu'il le pouvoit faire avant qu'ils s'approchassent ec.

Quoique ces suppositions de M. Neuton ne soient tout au plus que vraisemblables, toujours est-il plus raisonnable de les employer dans l'explication des effets naturels, que de recourir pour cela à des qualités aussi peu connues par l'entendement, qu'aperçues par les sens. Un Philosophe raisonne ainsi: la nature employe certainement le mécanisme pour produire une infinite d'effets, dont on connoit évidemment la cause, les effets, par exemple, qu'on attribuoit autrefois à l'horreur du vuide. Donc les autres effets, dont nous ne connoissons pas encore certainement la cause, étant en beaucoup de choses semblables aux premiers, ils doivent aussi être produits par les loix d'un mécanisme à peu près semblable: et si nous ne pouvons pas en donner une explication, qui ne laisse rien à souhaiter, c'est que nous sommes encore bien éloignés de connoître à fond la disposition mécanique des parties, soit des solides, soit des fluides (dont on ne sauroit pourtant contester l'existence) pour en déduire les effets qu'ils doivent produire les uns sur les autres par les loix connues du mouvement. Un autre au contraire raisonne ainsi: on ne sauroit expliquer d'une manière évidente qu'un tel ou tel effet soit produit par une cause mécanique. Donc il est produit par

une cause non mécanique. Je laisse au Lecteur à j uger laquelle des deux méthodes est la plus raisonnable.

I. Revenant donc aux suppositions de M. Neuton, et à notre sujet en particulier, on comprendra aisément, que l'éther ou l'air subtil, dont parle M. Neuton, doit être plus rare dans les cavités des tuyaux capillaires, et à plus forte raison dans les pores insensibles des corps; parce que l'éther extérieur ne sauroit y exercer de tous côtés sa pression aussi librement qu'au dehors; d'où il suit que l'air subtil renfermé dans ces petites cavités, y étant moins comprimé de côté, il doit s'y dilater davantage, et devenir par conséquent plus rare. M. Boyle dans son essai sur la porosité des corps solides rapporte quelques expériences, qui prouvent que le verre est pénétrable aux exhalaisons de plusieurs corps, lesquelles doivent être par conséquent imcomparablement plus subtiles, que l'air grossier: l'atmosphère de l'aimant, et celle des corps électriques si sensibles par leurs effets sont aussi d'une subtilité étonnante; on seroit donc assez fondé à croire, que les tubes capillaires, ayant aussi leur atmosphère, cette atmosphère peut constituer dans leur cavité un milieu encore plus subtil que l'air, dont parle M. Neuton, dont la pression sera par cette raison moins forte, que celle de cette matière éthérée qui presse au dehors.

II. Car il est à propos de remarquer que cet air subtil, auquel on donne généralement le nom d'éther, n'est pas tout de la même sorte. Les parties mêmes de l'air grossier, qui est le vehicule du son, ne sont pas toutes d'une égale grosseur, ainsi que l'a prouvé le célèbre M. de Mairan par la différente vitesse de sa propagation, selon la différence des tons. Les différentes hauteurs, où le mercure demeure suspendu dans des différents verres, confirment la supposition de ce judicieux Philosophe, que toutes les parties de l'air subtil ne sont pas égales, qu'il y en a qui pénètrent le verre sans difficulté, d'autres qui ne le peuvent pénétrer, d'autres qui le pénètrent plus ou moins facilement. Mille expériences nous convainquent tous les jours, que si la division des parties de la matière ne va pas à l'infini, elle est du moins indéfinie, et qu'elle passe tout ce que notre imagination peut concevoir. La lumière, le feu élémentaire répandu dans tous les corps sont des fluides incomparablement plus subtils, que l'air grossier. Or la na-

ture n'agit point par saut. N'est-il donc pas plus probable qu'entre l'air grossier, et ces fluides si subtils la nature ait placé une infinité, pour ainsi dire, de termes moyens, ou de fluides qui nagent les uns dans les autres, et dont la subtilité s'augmente toujours insensiblement, jusqu'à venir enfin à cette matière première, ou subtile des Cartésiens, dont les parties n'ont aucun lieu de cohésion qui les tienne attachées l'une à l'autre? Les Hemisphères de Magdebourg retiennent leur adhérence dans le vuide prétendu de la Machine pneumatique. Si l'on doit donc attribuer les effets semblables à des causes semblables, selon l'excellente régle de M. Neuton; comme on ne peut douter, que l'adhérence de ces Hemisphères dans l'air libre ne dépende de la pression de cet air, on ne doutera pas non plus, que cette même adhérence dans le prétendu vuide ne dépende d'une cause également mécanique, c'est-à-dire, de la pression d'un fluide qui pénètre le verre, et qui comprime avec force certaines parties de ces Hemisphères, qu'il ne sauroit pénétrer avec une égale facilité. C'est-ce qu'on trouvera détaillé avec plus de précision à la fin du second Tome des expériences de M. l'Abbé Nollet.

III. De ces suppositions il suit, que l'air subtil, même dans le prétendu vuide de la Machine pneumatique, étant plus raréfié dans la branche capillaire d'un siphon renversé, que dans la plus large, il exercera sur la liqueur contenue en celle-ci une pression plus forte, que sur la liqueur contenue dans l'autre branche, et par conséquent elle devra s'élever plus haut, et d'autant plus haut que le tuyau sera plus étroit. Ainsi l'élévation des liqueurs dans les tuyaux capillaires aura également lieu dans ce prétendu vuide, comme dans l'air grossier.

IV. Il suit encore de ces mêmes suppositions, que la longueur du tube ne sauroit influer sensiblement à l'élévation des liqueurs; car dès qu'une fois l'air subtil se trouve plus raréfié dans le tube qu'au dehors, par la raison alleguée n. 1., il est clair, que la pression de toute la colonne de l'air subtil doit être interrompue, et diminuée dès l'entrée même du tube; ainsi que le tube soit plus ou moins long, comme cette différence est absolument insensible par rapport à la hauteur de la colonne de l'Ether, elle ne peut apporter aucune variation sensible aux dégrés de l'élévation de la liqueur dans le tube.

V. Les dégrés de cette élévation, toutes choses d'ailleurs égales, devront dépendre en partie aussi de l'adhérence plus ou moins grande des différentes liqueurs aux parois du tube, puisque cette adhérence est une force qu'elles doivent surmonter dans leur élévation ; or cette adhérence peut être produite, et par la densité qui cause un plus grand frottement, et par la figure des parties de la liqueur. Si l'adhérence produite par la figure des parties est plus grande dans une liqueur, que celle qui est produite par la densité dans une autre liqueur, il arrivera que la liqueur plus dense s'élévera plus haut, que la moins dense : ainsi l'eau en effet s'élève plus, que l'esprit de vin.

VI. Il peut aussi arriver, que le frottement produit par la densité d'une liqueur dans un tuyau étroit, où ce frottement, toutes choses d'ailleurs égales, est plus grand que dans un tuyau plus large, soit tel que ni l'excès de la pression du milieu extérieur sur la pression du milieu contenu dans la cavité du tuyau capillaire, ni l'excés de la colonne contenue dans le tuyau plus large ne pourront le surmonter entiérement ; d'où il s'ensuivra, que la colonne de la branche capillaire restera au-dessous du niveau de l'autre branche, et d'autant plus au-dessous, que le tuyau sera plus étroit. C'est-ce qui arrive au mercure et aux matiéres métálliques. La figure de leurs parties doit aussi être comptée dans les différences qu'on pourroit trouver, qui ne répondroient pas à leurs densités.

VII. On peut encore expliquer assez heureusement par le moyen des suppositions qu'on vient de faire, un autre phénomène des tuyaux capillaires, qui est que la surface du mercure s'y élève en figure convexe, pendant que celle de l'eau s'y abbaisse, et fait une figure concave. Il est naturel de concevoir la colonne de l'air subtil dans un tuyau, comme partagée en autant de couches cylindriques, lesquelles par la supposition de M. Neuton devront être plus denses vers l'axe du cylindre, et plus rares vers la surface du tuyau. Or si l'on aime mieux s'en tenir à la supposition, que nous avons ajoutée à celle de M. Neuton ; savoir que le milieu, qui remplit la cavité d'un tuyau capillaire, est l'atmosphère même de toutes les parties de ce tuyau, il sera également aisé de concevoir, 1. Que les atmosphères de ces parties seront obligées de se mouvoir en tourbillons, par la résistance qu'elles rencontrent à leur mouvement di-

rect. 2. Que ces atmosphères étant composées de parties d'inégale densité, les plus denses seront poussées de toute part vers le milieu du tuyau, où elles formeront par conséquent un milieu plus dense et plus résistant, que vers la surface intérieure du tuyau. L' eau trouvant donc plus de résistance au milieu du tuyau, ne s'y élévera pas si haut, que vers les bords. Mais pour ce qui est du mercure, comme il demeure suspendu dans la branche capillaire au-dessous du niveau de l' autre branche, parce que, comme il a été dit, son frottement, et son adhérence aux parois du tube surpasse la force soit de la colonne de l' air subtil, quoique plus dense, qui presse dans la branche plus large, soit celle de la colonne du mercure, qui dans le tuyau plus large excéde le niveau de l' autre branche, cependant ces forces ne cessant de presser, on conçoit aisément, que ne pouvant surmonter entiérement la résistance de l' adhérence, et du frottement du mercure contre les parois du tuyau, elles l'éléveront au moins tant soit peu vers le milieu; ce qui rendra sa surface convexe.

Et pour expliquer généralement, pourquoi la surface du mercure est toujours convexe dans un vase, qui n' en est pas plein, et qu' elle devient concave, dès que le vase est tout rempli, il faut faire attention, que les loix de l'équilibre des liqueurs établies par les Mathématiciens supposent toujours un fluide parfait, dont les parties entiérement désunies prendroient exactement la figure du vase, où il seroit contenu, sans pouvoir aucunement se soutenir par leur propre consistance. Or il est bien évident, que le mercure n'est pas dans ce cas: ainsi quand on en verse un peu dans un verre, on voit que ses bords se détachent peu à peu des parois du vase, qu' ils s' élèvent en s' arrondissant, et forment une figure, qui n'est soutenue, que par la consistance du mercure, lequel se trouve par là rangé en quelque sorte dans la classe des corps durs ou moux, selon la définition d' Aristote: *quod suis terminis continetur*. Je n'entreprends pas de parler de la cause de cette consistance: j'ai proposé dans mon Eclaircissement sur la décomposition du mouvement une conjecture sur la cause primitive de la dureté des corps; et je me flatte qu' on me permettra de l' attribuer ici avec un grand nombre de célèbres Philosophes à la pression d'un fluide ambiant: d'autant plus que ceux, qui ont prétendu démontrer le contraire, n' ont

pû, que je sache, en venir encore à bout. Lors donc qu'un verre est à demi plein de mercure, il arrive d'un côté, que les colonnes du mercure ne peuvent vaincre cette force de consistance, qui tient ses bords arrondis: d'un autre côté le vase empêche, que les parties du mercure, qui s'appuient contre ses parois, ne puissent s'écarter. La surface du mercure doit donc s'y faire nécessairement convexe, par l'équilibre qui regne entre l'élévation des colonnes du milieu, et la consistance des bords du mercure, laquelle consistance est une force, qui empêche, que les parties du mercure ne se désunissent, en cédant à la pression des colonnes du milieu, pour se mettre à un niveau parfait dans le vase.

Mais quand on remplit le verre, alors les bords du mercure, qui ne pouvoient s'étendre dans le vase à cause de la résistance de ses parois, s'étendent sans difficulté sur les bords mêmes du verre, qu'ils surmontent. Ainsi les bords du mercure, qui resserrés dans le vase soutenoient le poids des colonnes du milieu, qui formoient la surface convexe, pouvant s'étendre aisément sur les bords du verre, quand il est plein, cédent à la pression de ces colonnes: or ils ne peuvent céder, que ces colonnes ne descendent par leur propre poids: d'où il suit qu'elles doivent rendre la surface totale du mercure concave. S'il s'agissoit d'un fluide parfait, dès qu'il surmonteroit les bords du vase, où il est contenu, il s'écouleroit; mais le mercure s'y soutient par sa consistance de l'épaisseur d'environ un écu. Et c'est-ce qui fait, au moins dans les verres, où j'en ait fait l'expérience, que le point du plus grand abbaissement dans la surface concave du mercure est encore au dessus des bords du verre, et qu'il seroit une surface convexe, si tout ce qui se soutient par sa propre consistance, s'écouloit.

Après avoir bien essuyé un petit verre assez épais fait en cone renversé, je l'ai rempli d'eau par le moyen d'un petit entonnoir, et ayant réussi par là à faire, que l'eau se soutint sur les bords de ce verre à une hauteur même assez considérable, je remarquai, que sa surface étoit concave, quoique moins, que celle du mercure. Plusieurs personnes, devant qui je fis cette expérience, sans être informées de mon dessein, ni savoir quel devoit être le resultat de l'expérience, jugèrent toutes unanimement, que l'eau s'abbaissoit vers le milieu, et je trouvai, que la réflexion

des objets dans cette surface répondoit parfaitement au jugement des yeux. Si donc pour l'ordinaire l'eau fait une surface convexe dans les vases qui en sont pleins, c'est qu'ordinairement elle s'écoule, dès que par la pression des colonnes du milieu elle vient à surmonter les bords du vase, où elle est contenue.

VIII. Il n'est pas difficile de rendre raison par les mêmes principes, pourquoi dans un tuyau composé de deux parties, dont les diamètres soient différents, si on le remplit jusqu'à la hauteur où s'éléveroit l'eau dans un tuyau, qui fût par-tout égal à la partie du plus petit diamètre, et qu'on le plonge ensuite dans l'eau par l'autre partie, elle y restera suspendue à cette même hauteur; et qu'au contraire, si on plonge la partie du plus petit diamètre, la liqueur, en montant dans la partie du plus grand diamètre, y restera simplement suspendue à la hauteur, où elle s'éléveroit, si tout le tuyau étoit de ce même diamètre. Dans le premier cas la liqueur n'est repoussée en bas, que par la pression du milieu contenu dans la partie plus étroite, qui a moins de force que le milieu extérieur. D'où il suit, que la pression de ce milieu sur la cuvette, n'étant pas contrebalancée par une pression égale dans la cavité du tuyau, elle fera équilibre avec la liqueur contenue dans tout le tuyau, quoique sa partie inférieure soit d'un plus grand diamètre. Dans le second cas la pression du milieu dans le tuyau, étant d'autant plus forte, que la partie, où elle agit, est plus large, ella aura autant de force pour empêcher la liqueur de monter, que si le tuyau étoit par-tout d'un égal diamètre. Pour mieux comprendre cette explication, il faudroit lire le détail de ces expériences dans M. Saurin, ou M. Nollet.

IX. Comme cet air subtil, qu'on nomme Ether, n'est pas tout également subtil, ainsi qu'on l'a prouvé, on peut aussi raisonnablement supposer, que dans les tuyaux plus larges une certaine partie de cet Ether s'insinue entre la liqueur, et les parois du tuyau, ce qu'elle ne sauroit faire dans les plus étroits. M. Cotes dans ses leçons de Physique expérimentale traduites par M. Le Monnier page 27., parlant d'une certaine expérience d'Hydrostatique, a soin d'avertir, que cette expérience ne réussit que dans des tuyaux d'un très-petit diamètre : car, dit-il, s'il est un peu trop large, l'air s'insinuant entre le tuyau et le mer-

cure, la fera manquer. On voit donc qu'il n'y a rien dans notre supposition, que de conforme aux loix de l' Hydrostatique, et que pourtant elle doit avoir beaucoup d' influence sur les différents effets des tuyaux capillaires, selon que cette partie d'air subtil peut s'y insinuer plus ou moins librement.

X. L' expérience fait voir, que si l' on induit l' intérieur du tube de suif, ou de quelque autre matière huileuse, l' eau ne s' y élève point. C'est peut-être ici un des cas les plus favorables à l'attraction. Cependant, comme cette attraction, malgré sa prétendue uniformité, n' a pû éviter le sort des autres systèmes, et qu' il a fallu la modifier de cent différentes façons, pour l' appliquer aux différents effets de la nature; système pour système ne pourroit-on pas recourir ici aux atmosphères, dont l' existence dans tous les corps est une vérité incontestable, et généralement reconnue? Supposant donc que l' atmosphère des parties huileuses est plus dense que l' atmosphère du verre, ou bien qu'il s'exhale de ces matières huileuses une grande quantité de particules de feu (ce qui est assez conforme à ce que nous connoissons de la nature de ces matières) on aura dans la cavité du tuyau un milieu, qui ou par sa densité, ou par l'augmentation qu'il produit dans le ressort de l'air subtil, suppléera au défaut de sa densité, et empêchera l'eau de s'élever.

Mais, comme il pourroit arriver que des personnes, qui n' auroient aucune difficulté à admettre les suppositions de M. Neuton, et les explications mécaniques qu'il en tire, se trouveroient encore embarrassées dans l' explication mécanique de l'élasticité de l'air tant grossier, que subtil; d'autant plus que quelques Philosophes appuyés sur les expériences de M. Hales prétendent qu' il n' est aucune cause mécanique, qui puisse faire perdre à l'air son élasticité, et le reduire en un état de fixité et de compression, tel qu'il se trouve en certains corps, d' où l' on en fait sortir une quantité prodigieuse, en lui rendant son élasticité; et qu'ainsi, pour expliquer ces passages comme instantanés de l'air d'un état de fixité, et au contraire, il faut de toute nécessité recourir à des attractions, et à des répulsions naturelles; je crois devoir dire deux mots sur ce sujet, pour tâcher de rappeller ces effets au mécanisme.

Je dis donc premiérement, que la cause de l' élasticité

de certains corps, que nous connoissons, est certainement mécanique.

Un arc à force d'être tenu bandé perd son élasticité : or si la perte de cette élasticité provenoit de quelque attraction entre les parties de sa surface concave ensuite d'une plus grande proximité, cet effet devroit s'ensuivre dès le prémier instant que l'arc seroit bandé ; puisque l'effet que l'attraction peut produire à une certaine distance déterminée, elle le produit tout d'un coup, comme dans le point du contact ; au lieu qu'on conçoit fort bien, que l'action d'un milieu, qui passe par les pores de l'arc bandé, peut par son agitation, et sa pression continuée déranger peu à peu la disposition des parties, et des pores de cet arc, et surmonter ainsi l'obstacle, que la courbure de l'arc oppose à son passage ; de sorte que après, le milieu éthéré passant librement par l'arc courbé, ne fera plus d'effort pour le redresser, et ainsi l'arc aura perdu sa force élastique.

On conçoit donc que l'élasticité peut dépendre d'une certaine flexibilité, et disposition de parties, et de pores dans un sujet, et de l'action d'un milieu, qui passe plus ou moins librement dans ce corps, selon que ses parties sont dans telle ou telle situation ; de sorte que quand on les ôte de cette situation, en vertu de laquelle ce fluide passe plus librement dans ce corps, il faut qu'il fasse effort pour les y remettre. Or quoique le milieu, qui agit sur certains corps élastiques, puisse être lui-même élastique, et qu'on ne puisse même déterminer la graduation des fluides, ou des milieux élastiques plus subtils que l'air, il n'est pourtant pas nécessaire pour produire l'effet, que nous venons de décrire, et expliquer originairement l'élasticité, que ce milieu soit élastique : il suffit qu'il soit assez subtil pour pénétrer le corps, et qu'il ait assez de force, ou de mouvement pour en plier, ou en dilater les parties.

Je dis donc en second lieu, que l'élasticité de l'air peut provenir aussi d'une cause mécanique.

Quelque subtile que paroisse à l'imagination une particule d'air, elle est pourtant aussi composée, que le corps le plus grossier que nous connoissions. Les petits animaux, qu'on nommoit autrefois imparfaits, sont aussi-bien organisés que les plus grands, et les plus petites par-

ticules de matière ont aussi bien leurs structures particulières que les plus grosses. On peut donc concevoir chaque particule d'air, comme un corps doué d'une telle disposition de parties et de pores, que nageant dans un fluide beaucoup plus subtil, ce fluide tende à en dilater les petites parties par son agitation. Par exemple, on peut concevoir les particules de l'air, comme autant de ballons extrêmement déliés et flexibles, tous parsemés de pores, dont les uns donnent une entrée libre à cette matière subtile et éthérée, que nous regarderons ici comme l'elément du feu, et les autres la laissent sortir, quoiqu'avec plus de difficulté, que les premiers ne la laissent entrer. Rien de plus simple que cette construction, ni de plus conforme à ce que nous connoissons de la structure de tant d'autres corps. Cependant elle paroit suffire pour expliquer mécaniquement ces effets suprenants, dont on va chercher la cause dans des qualités absolument inintelligibles.

Cette mécanique supposée, on concevra aisément pourquoi la chaleur augmente le ressort de l'air; c'est que l'élément du feu ne peut entrer en plus grande quantité dans les ballons d'air, qu'il ne les enfle, et ne les tende davantage. Et cette tension fera, que venant à se heurter les uns contre les autres, il se repousseront avec plus de force. C'est-là peut-être tout le secret de la répulsion, qu'on attribue aux parties de l'air. Au-reste comme on peut supposer que ces ballons s'enflent en quelque raison donnée que ce soit, on peut expliquer la dilatabilité de l'air par le moyen de ces ballons, aussi bien que par le moyen des lames à ressort, ou de toute autre figure, qu'on voudroit attribuer aux particules d'air.

Il conste par quelques expériences de M. Hales, que l'élasticité de l'air est le plus souvent fixée, ou suspendue par les vapeurs sulfureuses; mais - aussi les vapeurs sulfureuses peuvent avoir une telle grosseur, et une telle configuration, qu'elles s'arrêteront aisément dans les pores, par lesquels l'élément du feu s'insinue dans les ballons d'air, et lui boucheront le passage, ce qu'elles ne pourront pas faire dans les pores, par-où il sort, pour être trop étroits, comme on l'a dit ci-dessus, en supposant que l'élément du feu entre plus facilement dans les ballons d'air, qu'il n'en sort. L'élément du feu ne pouvant donc plus s'insinuer dans un ballon d'air, celui, qui y étoit renfermé, en

sortira peu-à-peu, soit à cause de son agitation continuelle, soit à cause du poids, et de la compression de la matière sulfureuse, et du fluide environnant. Ainsi ce ballon s'applatira comme une vessie vuide, dont les côtés se touchent. De cette façon on conçoit, que l'élasticité de l'air sera fixée ou suspendue, et qu'une quantité d'air, qui occupoit un grand volume dans son état de tension, pourra se réduire en un très-petit volume dans cet état de fixité, et se loger par conséquent en très-grande quantité dans les pores des différents corps; et qu'enfin si l'on parvient à débarrasser les particules de cet air ainsi comprimé des vapeurs sulfureuses, qui l'enveloppent, soit par la fermentation, soit par tout autre moyen, l'élément du feu, qui s'y insinuera de nouveau, lui rendra sa première élasticité. Ainsi cet air se dilatera prodigieusement, et selon que cette dilatation sera plus ou moins prompte, il produira des effets plus ou moins violents. Ainsi on expliquera fort bien la fameuse expérience du Docteur Slare, et quantité d'autres phénomènes.

Pour pousser encore plus loin cette explication mécanique, il me semble que ce seroit une pensée assez conforme aux expériences, que plusieurs habiles Physiciens, et M. Boerhaave entre autres ont communiquées au public sur le feu élémentaire également répandu dans tous les corps, que de le concevoir comme un fluide composé de petits tourbillons; mais d'un ordre différent, que ceux qui servent de vehicule à la lumière; quoique ces deux espèces de fluides puissent agir réciproquement l'une sur l'autre. Un effet universel, qui a fait juger aux Philosophes, que le feu étoit également répandu dans tous les corps, c'est de voir que tous les corps s'échauffent par le frottement. Pour expliquer un effet si commun, et si peu difficile en apparence, mais auquel se rapportent pourtant une infinité d'autres effets particuliers, et plus obscurs; M. Boerhaave prétend, que le choc, et le frottement des corps produit dans leurs plus petites parties un mouvement de vibration; ce qui fait que le feu s'insinue en plus grande quantité dans ces corps, et s'y condense. On conçoit aisément, que le choc des corps peut exciter un mouvement de vibration dans leurs plus petites parties; mais comment cela puisse causer une condensation du feu dans ces corps, et obliger le feu extérieur à s'y insinuer, c'est ce qu'il n'est pas aisé de com-

prendre ; et M. Boerhaave même ne le dissimule pas. Je crois donc pouvoir hazarder une autre explication plus claire, et plus simple.

Le P. Mazière dans son excellent Traité des petits tourbillons de la matière subtile rapporte, qu'après avoir versé quelques goutes de mercure dans une boule creuse de verre remplie d'eau, il avoit observé, qu'en secouant la boule, un seul tourbillon de mercure se rompt sans peine en cent autres, qui commencent à se réunir, lorsque le mouvement, qui a causé leur séparation, vient à cesser. Ce même Auteur établit d'un autre côté, que les forces centrifuges des tourbillons sont en raison inverse de leurs diamètres. Faisant donc l'application de ces principes à ce que nous avons dit plus haut ; que le frottement produit de très-promptes vibrations dans les plus petites parties des corps, qui se choquent, nous trouverons que ces petites parties pourront par leurs secousses réitérées diviser chaque tourbillon du feu élémentaire en plusieurs autres petits tourbillons, par la même raison, qu'en secouant la boule, on divise le tourbillon de mercure en cent autres petits tourbillons ; et comme la force centrifuge des tourbillons est en raison inverse de leurs diamètres, on voit que le feu peut recevoir par la division de ses tourbillons une augmentation de force tout-à-fait prodigieuse. Et cette force cessera, lorsque les vibrations des parties venant à cesser, les petits tourbillons se réuniront, et reprendront leur premier état. Cette division de tourbillons de feu, augmentant leur surface, et par conséquent leur volume, elle devra aussi causer une raréfaction proportionnelle dans tous les corps, où elle a lieu. Or cette raréfaction est l'effet le plus propre, et le plus inséparable du feu, selon M. Boerhaave. Je crois qu'on pourroit expliquer par ce moyen bien d'autres phénomènes du feu : mais mon dessein n'est précisément que d'indiquer quelque ouvertures, que le mécanisme présente pour pénétrer dans les secrets de la nature. Tant d'effet différents, qui se rapportent si visiblement aux loix générales, et toutes simples du mécanisme, doivent nous persuader qu'il est l'instrument de la nature ; et dans les occasions, où il se dérobe à nos connoissances, nous risquons moins de croire, que la nature a employé son art avec une délicatesse, qui nous échappe, que de croire qu'elle ait été obligée d'y renoncer, et d'emprunter au défaut de l'art

le secours de certaines qualités occultes faites exprés, pour faire produire aux corps certains effets, qu' elle ne sauroit, comme le supposent ceux, qui bornent sa sagesse par leurs lumières, leur faire produire par l'arrangement, et le mouvement de leurs parties.

Eclaircissement IV. sur la composition et la décomposition du mouvement.

On ne peut rien souhaiter de plus clair, ni de plus précis, que ce que les Géomètres nous ont donné sur la composition et la décomposition du mouvement. Mais, comme le remarque fort bien un illustre Philosophe de nos jours, un effet analisé géométriquement, n' est pas un effet expliqué : aussi, malgrè l' evidence que les Géomètres ont répandue sur les loix du mouvement composé, l'explication physique des effets qui s' ensuivent, en a toujours paru également difficile. C' est ce qu' on peut voir dans la première section de la nouvelle Mécanique de M. Varignon : s' il est vrai, disoient les Physiciens, que dans la composition du mouvement un corps en perde plus qu' il n' en communique, le mouvement se perdra peu - à - peu dans l'univers. M. de Varignon tâche de les rassurer à cet égard, sur cette considération que s'il se perd du mouvement par la composition, il s'en augmente à peu - près autant par la décomposition, et qu' une telle compensation de gain et de perte de mouvement, peut en conserver dans le monde une quantité moralement égale, suffisante, et beaucoup plus propre pour l'explication des phénomènes, que la Métaphysique, et rigoureuse supposée par M. Descartes.

Mais cette augmentation de mouvement paroît elle-même un paradoxe inconcevable. Comment comprendre en effet qu'un moindre mouvement en produise un plus grand, de sorte, que si deux corps frappés obliquement par un autre corps, et ayant par conséquent les deux ensemble plus de mouvement, que n' en avoit le corps qui le leur à communiqué, venoient à frapper de la même manière chacun deux autres corps, et ceux - ci d'autres à l' infini, ces chocs ainsi multipliés à l' infini devroient produire une augmentation de mouvement à l' infini, un mou-

vement qui ne tiendroit plus rien de la limitation de sa première cause.

Quelque embarrassante qu'ait paru cette difficulté à quelques Physiciens, il me semble pourtant qu'il n'y a qu'à remonter aux premiers principes de nos connoissances, pour la faire entiérement disparoître. Cette difficulté en effet, si c'en est une, vient uniquement de ce qu'on adopte en Physique, et peut être même sans s'en apercevoir, deux fausses suppositions, mais d'autant plus dangereuses, que les préjugés de nos sens nous les ont rendues plus familières.

La première consiste en ce qu'on regarde le mouvement comme une force, ou un principe d'action proprement dite, qui rend le corps effectivement agissant, et cause non seulement occasionelle, mais proprement efficiente des effets, qui sont produits à la rencontre des corps. Ce n'est-là pourtant qu'un préjugé des sens, et de l'imagination, combattu par nos idées les plus claires : quelle est en effet l'idée du mouvement, sinon l'idée du transport d'un corps d'un lieu en un autre lieu ? C'est ainsi que le définit M. Neuton d'après les anciens Philosophes : or qui dit transport, dit un état passif, une modalité passive. Donc dire que le corps, qui étoit passif dans le repos, devient actif par le mouvement, c'est dire qu'il devient actif par une modalité passive, ce qui emporte contradiction.

L'autre supposition, dont la fausseté, ou pour mieux dire, l'erreur est encore plus visible, est de s'imaginer, que dès qu'une fois le corps est en mouvement, il se conserve par lui-même en cet état ; et qu'ainsi pour qu'un corps continue à se mouvoir, il n'est besoin que d'une force, qui lui imprime le mouvement par une action passagère, et non d'une cause, qui le lui conserve par une action permanente. Ce n'est pourtant-là non plus qu'un préjugé des sens, tel à peu-près que celui par lequel on est porté à s'imaginer, que dès qu'une fois un corps est créé, il n'est plus besoin d'une action immédiate de Dieu pour le conserver, mais qu'il se conserve, pour ainsi dire, par sa propre stabilité. Cette opinion, qui semble avoir été enseignée par Durand, est proposée problématiquement par M. Le Clerc dans sa Pneumat. sect. 3. chap. 6. n. 6. et 7. C'est, selon lui, une de ces opinions sur lesquelles on ne

peut rien décider par le défaut de preuves suffisantes pour éclaircir la vérité : et peut-être même que si le respect dû à la Religion ne retenoit bien des gens dans le sentiment opposé, l'opinion de Durand ne seroit-elle reçue que trop favorablement en un tems, où ceux qui se piquent de la Philosophie la plus raffinée, ramènent tout à l'observation des sens, et crient à l'erreur, et à l'illusion, dès qu'ils entendent parler de raisonnements fondés sur les idées de l'entendement pur.

Un tel préjugé vient uniquement de ce que trompés par nos sens, nous sommes portés à nous imaginer qu'il en est à peu-près des ouvrages de Dieu après la création, comme des ouvrages des hommes après leur formation. On ne songe pas d'abord qu'un horloger, qui fait une montre, ne lui donne pas l'existence, qu'il ne fait qu'assembler des parties, ou des pièces qui existoient sans lui, et qui continuent aussi à exister sans lui après leur assemblage ; au lieu que Dieu donne l'existence aux choses, et qu'il la leur donne par la volonté qu'il a qu'elles existent : ainsi cette existence dépend immédiatement de la volonté de Dieu, ou ce qui revient au même, la volonté de Dieu est la cause immédiate de l'existence des choses. Or les choses créées ne continuent d'exister, que parce que Dieu veut qu'elle existent *in certa temporis differentia*, comme parlent les Scolastiques, tout le tems qui est déterminé par le decret de sa volonté. Ainsi l'existence, et la continuation de l'existence, ne sont pas deux effets distingués, mais un seul effet qui répond à une seule cause ; c'est-à-dire, que l'existence reçue et continuée dépend du décret de la volonté de Dieu, qui en voulant cette existence, détermine le tems où elle doit commencer, et le tems qu'elle doit durer. La conservation dans les créatures, n'est donc que leur existence, ou leur création continuée, dépendante du même acte de volonté, ou de la même action immédiate de Dieu, par laquelle elles ont commencé d'exister.

Lors donc que l'on considère un corps en repos, il est évident qu'il n'y a dans ce corps qu'une continuation d'existence dans le même lieu. Or l'idée du mouvement n'ajoute à l'idée du corps, qu'une continuation d'existence en différents lieux successivement. Le repos et le mouvement étant donc essentiellement une continuation d'existence, et ne différant que par un rapport extrinsèque aux autres corps, dans

lesquels ils sont placés, il est évident que l'un et l'autre est aussi-bien que la conservation, un effet immédiat de l'action de Dieu. C'est ce que j'ai eu occasion d'établir encore mieux dans mes réponses à M. Locke.

Ces choses supposées, il n'est pas étonnant, que toutes les autres causes, que quelques Philosophes ont prétendu assigner de la continuation du mouvement, se trouvent absolument insuffisantes. Dire, par exemple, que c'est l'air, ou quelque autre fluide, lequel circulant autour du corps le pousse par derrière, ce n'est rien dire, puisqu'il faut expliquer la cause de la continuation du mouvement dans ce fluide.

Dire que c'est une certaine qualité, qu'on nomme effort ou impétuosité, laquelle passant du corps qui choque dans celui qui est choqué, est la cause de la continuation de son mouvement; c'est expliquer une chose obscure par une plus obscure, ou pour mieux dire, inconcevable. Et sans rapporter ici les preuves, qui détruisent ces sortes de qualités, que l'Ecole attribue aux corps; lorsqu'une boule, qui en rencontre une autre, s'arrête après lui avoir communiqué son mouvement, cet effort qu'on suppose qui passe de la première boule dans la seconde, ne peut être que l'effort par lequel elle en a reçu le mouvement, c'est-à-dire, l'effort, par lequel la première boule le lui a communiqué. Or cet effort n'est évidemment que l'impulsion: dire donc que l'effort a passé de la première boule dans la seconde, c'est dire que l'impulsion a passé d'une boule dans l'autre, ce qui est absurde et ridicule; puisque l'impulsion n'est essentiellement que la rencontre, ou le choc de deux corps.

Dire enfin que le corps continue à se mouvoir, parce qu'étant indifférent au repos et au mouvement, il continue de lui-même dans l'état où il a été une fois mis, jusqu'à ce que quelque autre cause l'en fasse changer, c'est dire que le corps n'a en lui-même aucune force, aucune tendance au repos, plutôt qu'au mouvement; et qu'ainsi il obéit également, et indifféremment à l'impression de la force, qui agit sur lui pour le mettre en repos ou en mouvement: mais ce n'est pas expliquer quelle est cette force, qui le tient dans l'état du mouvement. Si on dit, qu'après que le corps a reçu le mouvement, il n'est plus besoin d'aucune force qui le lui conserve, mais qu'il s'y maintient de lui-même par son indifférence, c'est ce qu'il est aisé de réfu-

ter par la nature même du mouvement. Le mouvement est le transport passif d' un corps d' un lieu en un autre lieu. Car le corps ne peut avoir le mouvement, s'il ne le reçoit de quelque force agissante sur lui, et il est évident que l'état, dans lequel une chose est mise par une force agissante sur elle, ne peut être qu' un état passif; puisque la passion dans un sujet répond par une connexion nécessaire, à l'action de la cause qui agit sur lui. Le mouvement étant donc un transport passif, il n' est pas moins évident que ce transport actuel ne peut se faire sans une cause qui transporte actuellement. Or cette cause n' est pas le corps qui en choque un autre: car on ne peut pas dire, que ce corps transporte l'autre corps dans tout l' espace, où il est transporté actuellement ensuite du choc; et on ne trouve pas dans le corps choquant l'idée de la force, que nous concevons devoir répondre à un transport continué et successif d'un lieu en un autre lieu.

Donc le choc ne peut être que l' occasion, qui détermine la force motrice toujours prête à agir sur les corps, à les mouvoir, selon les loix établies par l'Auteur de la nature. Et certes tous les Philosophes conviennent, qu'un corps mu, selon une certaine direction, ne sauroit prendre de lui-même une autre direction. Si donc dans un corps il n'y a point de force capable de lui faire prendre une autre direction, s'il n'y est poussé extérieurement; je ne vois pas quelle force interne on pourroit supposer, par laquelle il pût continuer de lui-même son mouvement dans la même direction, sans être actuellement poussé ou transporté; puisque la continuation du mouvement dans l' une et l' autre direction, exige une égale force, et que ces directions ne diffèrent entr' elles, que par un rapport purement extrinsèque.

Concluons donc, qu' un corps ne continne dans l' état du mouvement, que parce que la force, qui le lui a imprimé, continue son action, ou son impression sur lui. Le commencement même du mouvement emporte nécessairement une succession dans l' action de la force motrice: on ne peut concevoir un commencement de mouvement sans concevoir un trasport, et l'idée d'un transport emporte celle d'une succession. Donc cette passion, qu'on peut appeller commencement de mouvement dans le corps, étant successive, elle exige une succession correspondante dans l'action

qui l'a produite. Ce n'est donc pas le choc des corps qui produit le commencement du mouvement, car ce choc est instantané, au moins par rapport aux premières parties qui cèdent dans les corps moux et élastiques; ce qui revient toujours au même. Or cette force mouvante distinguée du choc des corps, lequel n'est que l'occasion de son action, cette force, dis-je, laquelle seule peut mettre les corps en mouvement, est celle la même qui les conserve en cet état, en continuant de les transporter, ou de les faire exister successivement en différents lieux. On voit bien, que cette force ne peut être que l'action immédiate de Dieu, comme on le prouve en plusieurs endroits de cet Ouvrage, quand l'occasion s'en présente. Mais comme cette force agit sur les corps selon différentes directions, on peut la concevoir comme partagée en autant de forces distinctes; et pour soulager l'imagination, on peut concevoir ces forces comme autant de ressort, ou de mains qui pousseroient un corps, en ne cessant point de l'accompagner, comme quand on pousse une boule en l'accompagnant de la main dans le jeu du billard. Faisons maintenant l'application de ces principes au mouvement composé et décomposé.

Soit la boule A poussée par deux ressorts agissant l'un selon la direction, et avec la force AB, lequel par conséquent donneroit par lui-même à la boule une vitesse AB; l'autre agissant selon la direction, et avec la force AC, lequel donneroit par la même raison, s'il agissoit seul, à la boule une vitesse AC. Ces deux ressorts agissant partie de concert, partie selon des directions opposées, et accompagnant toujours la boule, lui feront prendre la direction, et la vitesse AE. Ces ressorts agissant donc en partie selon des directions opposées, n'emploient pas toute leur force à pousser la boule dans la direction AE; mais ils emploient chacun une partie de leur force à s'équilibrer réciproquement. Ainsi la vitesse AE sera proportionnelle, non à la somme de ces deux forces entières, mais à la somme de leurs parties, qui agissent sur elle, et qui la poussent.

Mais quand la boule arrivée au point E, rencontre obliquement deux autres boules, l'une selon la direction EF parallèle à AB, l'autre selon la direction EG parallèle à AC, ce choc est cause ou occasion que les forces, qui agissoient ensemble sur la boule A dans la direction AE, passent

dans les deux autres boules; puisqu' après le choc la première boule s'arrête, et celles-ci se meuvent. Or ces deux forces étant conçues comme deux ressorts, dont l'un agissoit selon la direction AB, et l'autre selon la direction AC, il est clair qu'au moment du choc, c'est-à-dire, au point E, la direction AB se trouve être la direction parallèle CE, et la direction AC se trouve être aussi la direction parallèle BE. De-là il s'ensuit que ces deux forces, ou ces deux ressorts devant, selon les loix de la communication du mouvement, abandonner la première boule A pour passer dans les deux autres, le premier passera seul, et tout entier dans la boule qui se trouve sur sa direction EF, et l'autre dans la boule qui est sur sa direction EG. Ces deux ressorts agissant ainsi séparément, agiront selon toute leur force, et par conséquent le mouvement des deux boules choquées obliquement répondra à la somme absolue des deux forces AB, AC, pendant que la boule A n'en avoit que la partie, qui n'étoit pas détruite par l'opposition des directions. L'augmentation du mouvement dans la décomposition, vient donc uniquement de ce que deux ou plusieurs forces, qui agissant ensemble sur un même corps, se détruisoient en partie à cause de leurs directions, venant à rencontrer dans le choc quelques autres corps, elles passent dans ces corps, chacune selon sa propre direction, et se dégageant ainsi les unes des autres, chaque force en particulier s'emploie toute entière à mouvoir: d'où il résulte une plus grande quantité de mouvement, mais non une plus grande quantité de forces mouvantes dans l'univers. Le contraire arrive dans la composition du mouvement.

Mais la chose va plus loin. Supposant, comme on l' a dit, que les deux boules qui ont été poussées obliquement par la première, vinssent aussi à en rencontrer obliquement deux autres, et celles-ci encore d'autres de la même manière, il est incontestable, et tous les Philosophes Géomètres en conviennent, que de telles rencontres multipliées à l'infini, produiroient une augmentation de mouvement à l'infini. Ceux qui pensent que la force, qui met les corps en mouvement, consiste dans leur mouvement même, doivent ici reconnoître qu'une force finie peut produire un effet plus grand qu'elle-même, et des effets toujours plus grands à l'infini: ce qui est manifestement absurde.

Mais dans le sentiment de ceux qui distinguent la for-

ce mouvante d'avec le mouvement, comme la cause d'avec son effet, il n'est pas difficile d'expliquer ce paradoxe apparent. Il faut donc remarquer, que comme nous avons considéré le mouvement de la boule A par AE, produit par deux forces mouvantes AB, AC, agissant au premier instant selon les directions AB, AC sur la boule A, et dans chaque instant, suivant selon des directions parallèles, on peut aussi concevoir les deux forces AB, AC, comme composées chacune en particulier de deux autres forces, la première des deux forces AI, AL, la seconde des deux AR, AS. De-là il suit que le mouvement de la boule E par EF parallèle et égale à AB, étant conçu produit par une force égale à la force AB, cette force EF peut être décomposée comme la force AB, et le mouvement EF considéré comme produit par deux forces, l'une ET égale à AL, et l'autre EO égale à AI. La boule E venant donc à choquer obliquement deux autres boules en F, ces deux forces passeront de la première boule dans les deux autres, l'une selon la direction FH parallèle à ET, l'autre selon la direction FD parallèle à EO, ainsi qu'il a été expliqué ci-dessus. Or comme ces deux mouvements FD, FH peuvent encore être décomposés à l'infini, on peut aussi concevoir que les deux forces AL, AI, qui leur répondent, se décomposent à l'infini; de sorte que l'on peut considérer le mouvement AE, comme produit par une infinité de forces, qui agissant toutes sur la boule A, mais avec des directions obliques, et quelques-unes même entiérement opposées, ne peuvent faire sur ce corps qu'une impression égale à celle d'une force finie AE. Mais à mesure que ces forces trouvent dans la rencontre oblique d'autres corps, l'occasion et le moyen de se dégager les unes des autres, leur action se développe, et s'exerce toute entière sur ces autres corps.

Ainsi l'augmentation à l'infini du mouvement dans la rencontre oblique des corps, viendroit d'un fond de force réellement infini. Dans cette infinité de forces mouvantes, que nous pouvons considérer dans le mouvement de chaque corps, et qui ne produisent pourtant qu'un effet fini, à cause de l'infinie variété de leurs directions, nous pouvons envisager en quelque sorte l'action de Dieu dont la force est infinie; mais qui étant reçue dans un sujet fini, et composée ou modifiée, pour ainsi dire, par les loix du

mouvement établies par sa sagesse, produit des effets actuellement finis.

La composition et la décomposition du mouvement ainsi considérées, peuvent être regardées avec raison comme le principe de tous les effets physiques. Si l'on conçoit la matière dans son état naturel, on n'y trouve aucun principe intérieur de cohésion: toutes ses parties doivent se désunir, et céder à la plus légère impression, parce que rien ne les attache l'une à l'autre. Mais si quelque portion de cette matière se trouve pressée extérieurement par une infinité de forces, selon des directions opposées, les plus petites particules, dont cette portion est composée, ne pouvant se pénétrer, cette portion de matière deviendra une massule extrémement dure. Je ne crois pas qu'on puisse bien expliquer la dureté des corps, sans recourir à l'impression primitive du mouvement: cette dureté étant réellement le phénomène primitif de la nature, que tous les autres effets naturels supposent, et dont ils dépendent en partie.

Un célebre Philosophe, et Mathématicien de notre tems (*Le P. Castel*) a judicieusement remarqué, qu'un avantage considérable du Système Neutonien, étoit la détermination d'un centre du mouvement. Il me semble que la décomposition des forces mouvantes pourroit bien nous faire trouver cet avantage dans le Système du plein, et d'une manière peut-être moins arbitraire, que dans le Système du vuide. Si l'on suppose que l'impression primitive du mouvement par AB se décompose en deux forces mouvantes l'une par AC, l'autre par AD, et que celles-ci se décomposent de la même manière en deux autres forces mouvantes, et ainsi de suite, il est clair par l'inspection même de la figure II, que ces forces mouvantes iront se réunir en un point A, qui sera comme le centre, d'où partira tout à l'entour l'impression du mouvement. On peut même ajouter pour rendre la chose plus intelligible, que l'impression primitive du mouvement par AB sur la matière, ou sur une portion de matière, en se décomposant par AC, et par AD, divise cette masse de matière AB en deux parties AC, AD, et ainsi de suite; en sorte que le mouvement, et la division de ses parties naisse de la décomposition de l'impression primitive du mouvement.

De-là il suit, que la matière venant à se diviser à l'infini, et le mouvement de chacune de ses parties se décom-

posant à proportion, il se formera une infinité de centres, d'où le mouvement partira selon une infinité de directions obliques les unes aux autres, et que par conséquent il se formera une infinité de tourbillons les uns dans les autres: ainsi la détermination des centres du mouvement, et la formation des tourbillons paroit pouvoir se déduire d'une loi simple, générale, mécanique, que l'expérience nous apprend avoir certainement lieu dans la nature, en un mot de la loi de la décomposition des mouvements.

L'Auteur du Traité de l'Action de Dieu sur les Créatures, sect. 6. part. 2. c. 8. §. 2., remarque fort bien, que pour former et conserver l'Univers, ces deux voies simples proposées par quelques Philosophes, 1. Que le mouvement se continue en ligne droite; 2. Qu'il se communique à l'occasion du choc des corps, ne suffisent pas; mais qu'outre ces deux loix du mouvement, il faut encore différentes projections de matière, et différentes déterminations du mouvement, parce que sans cela les parties de la matière ne pourroient pas se rencontrer comme elles doivent faire, pour former et conserver les corps.

Si l'on peut donc déduire, comme on l'a fait, ces différentes projections de matière, et ces différentes déterminations du mouvement, qu'il faut ajouter aux deux voies simples ci-dessus proposées, d'une autre loi également simple et géométrique, telle qu'est la decomposition du mouvement; n'est-on pas en droit de regarder au moins comme probable la supposition qu'on vient de faire, que l'impression primitive du mouvement a été reglée, et distribuée dans toutes les parties de la matière, suivant les loix, et les différentes déterminations d'un mouvement décomposé à l'infini?

Au-reste on ne doit pas s'imaginer, que ce que j'avance ici d'une force infinie qui communique le mouvement à la matière, en la distribuant à toutes ses parties, selon toutes les différentes déterminations d'un mouvement décomposé à l'infini, soit contraire à ce que j'ai dit plus haut, qu'on peut concevoir tout mouvement fini, comme produit par une infinité de forces, lesquelles agissant sur un corps suivant une infinité de directions obliques, ne retiennent pour le pousser en avant, que la différence finie des forces dont l'action ne se détruit pas: car bien loin que l'un contredise l'autre, au contraire l'un

suit de l'autre. La raison est, que comme par la divisibilité de la matière à l'infini on conçoit, qu'en la divisant à l'infini, chaque partie de la division est encore elle-même divisible à l'infini; ainsi en décomposant un mouvement donné à l'infini, chaque mouvement décomposé est conçu, comme pouvant encore être décomposé à l'infini: et comme chaque partie finie de matière contient une infinité de parties, lesquelles se déploient par la division; ainsi tout mouvement peut être conçu, comme produit par une infinité de forces, lesquelles se déploient par la décomposition, de la façon dont il a été expliqué ci-dessus.

Eclaircissement V. Additions de l'Auteur par ses démonstrations contre M. Locke.

Le principe sur le quel M. Locke appuie la démonstration de l'immatérialité de Dieu, suppose que la matière ne peut avoir d'autres propriétés, que celles qui peuvent se déduire de l'idée de l'étendue. Ainsi la preuve qui en résulte, est évidemment applicable à toute substance pensante, et forme par conséquent une démonstration rigoureuse *ad hominem* de l'immatérialité de l'Ame humaine, douée d'intelligence, et de raison. On s'est attaché dans le cours de cet Ovrage à éclaircir les preuves de ce même principe, conformément au sentiment de ceux qui regardent l'étendue comme la propriété foncière, ou essence de la matière: et on n'a pas négligé les traits que Locke fournit en faveur de ce sentiment contre les principes qu'il adopte ailleurs. Ce n'est pas néanmoins qu'on veuille faire dépendre la certitude de l'immatérialité de l'Ame, d'un système, qui, quelque fondé qu'il puisse être, ne laisse pas que d'être contesté par un grand nombre d'autres Philosophes. Mais ceux-là même qui le contestent, ne font pas difficulté de reconnoître, que l'étendue est dumoins une propriété naturellement inséparable de la matière, et qui la rend essentiellement divisible. D'où il suit toujours, que l'Etre de la pensée indivisible par lui même ne peut appartenir à une substance divisible de sa nature, et qui ne présente, pour ainsi dire, aucun point, où l'indivisibilité puisse naturellement résider. Tel est le fond du raisonnement de Cassiodore sur

cet objet dans son livre *De Anima c. 2.. Hanc proinde spiritalem substantiam probabilis, et absoluta ratio confitetur: Quia dum omnia corporalia tribus noverimus lineis contineri, longitudine, latitudine, profunditate, nihil tale probatur in anima reperiri.* Raisonnement pleinement conforme à la doctrine de S. Augustin dans son livre *De Quantitate Animae*, où il prouve invinciblement l'immatérialité de l'ame par sa simplicité.

Mais en proposant entre les différents systèmes philosophiques, celui qui constitue l'essence de la matière dans l'étendue, comme le plus favorable à l'immatérialité de l'Ame, on est tres éloigné de concentrer en ce principe toutes les preuves qui concourent à établir cette importante vérité; ainsi qu'on s'en est déja expliqué dans ce livre même: et d'ailleurs l'Auteur s'est attaché à en donner d'autres preuves indépendantes de tout système en différents endroits, et particuliérement dans la Dissertation Italienne suivante contre l'Auteur du système de la nature, et dans la *Dissertation sur les caractères distinctifs de l'homme ec.* dans le Recueil des Dissertations imprimé a Paris chez Chaubert, qu'on trouvera dans le Tom. IV. suivant.

Quant à ce qu'on a dit touchant la mobilité de l'Esprit, il est clair par la suite, et par l'objet même du discours; qu'on n'a prétendu exclure que la mobilité dans le sens univoque à celle qui convient au corps, et qui suppose une commensurabilité proprement dite à l'espace. Ainsi on adopte sans reserve pour l'Ame ce que S. Thomas dit de l'Ange, 1. p. q. 53. a. 1. *Dicendum quod Angelus beatus potest moveri localiter: sed sicut esse in loco aequivoce convenit corpori, et Angelo, ita et moveri*. Et c'est dans le même sens qu'on doit entendre ce que dit Boëce cité par le S. Docteur, 1. p. q. 2. art. 1. *Quaedam sunt communes animi conceptiones, et per se notae apud sapientes tantum, ut incorporalia in loco non esse.* On n'a pas cru devoir entrer dans une explication plus détaillée à ce sujet, dans une discussion, dont l'objet est d'exclure de l'Etre pensant les qualités propres de la nature corporelle.

Pour ce qui est de l'espace négatif, dont on a parlé p.227. à la fin de l'Eclaircissement II. *sur le mouvement relatif, et l'espace pur*, on pourroit en faire précision, comme d'un accessoire fondé sur des notions abstruses pour

le commun des Lecteurs, et dont l' objet principal est indépendant ; mais en rejettant l'espace négatif présenté comme une réalité susceptible de recevoir un corps, il nous paroît aujourd'huy, qu' on peut concevoir une sorte d' espace négatif sous un autre point de vue, en suivant une distinction aussi subtile que solide, que fait S. Thomas, 1. p. q. 46. art. 1. ad 4., touchant le vuide et les espaces, qu'on nomme immaginaires. *Dicendum, quod ad rationem vacui non sufficit* in quo nihil est, *sed requiritur quod* sit spatium capax corporis, *in quo non sit corpus, ut patet per Aristotelem in IV. Physic. tex. 60. Nos autem dicimus non fuisse locum aut spatium ante mundum*. Et ad 8. *Cum dicitur, supra Coelum nihil est, ly* supra *designat locum imaginarium tantum, secundum quod possibile est imaginari dimensionibus caelestis corporis dimensiones alias superaddi*. Cette distinction entre l' idée précise attachée aux mots, *in quo nihil est*, et l' idée que présente *spatium capax corporis, in quo non sit corpus*, donne lieu, dis-je, de concevoir une sorte d' espace négatif, sous l' idée d' une simple possibilité rélative, non à un vuide réel, positivement existant, et attendant, pour ainsi dire, le corps qui vienne le remplir, mais à la puissance du Créateur, qui en créant un corps, *in quo nihil est*, crée en même tems le lieu interne, répondant à la capacité de ce corps : puisque le lieu interne de chaque corps n'est autre que l'étendue de ce même corps, et n'est pas réellement distingué de ses dimensions en longueur, largeur et profondeur. Et comme le Créateur pourroit hors la Sphère du Monde créer à l' infini autant de corps qu' il lui plairoit, l' un à côté de l' autre, cette suite de corps formeroit conséquemment une continuation de lieux. Cela posé on conçoit, qu'en créant un seul corps le Créateur pourroit lui donner une existence successive, corréspondante à celle qu'auroient ces différents corps, placés l'un auprès de l'autre, succession qui suffiroit pour vérifier le cas du mouvement, sans supposer un espace positif.

Conséquemment à cette même distinction, on peut concevoir le vuide du vase, dont il est parlé p. 228., sous l' idée, qui répond aux mots, *in quo nihil est*, et non sous celle d'un espace positif *capax corporis* : ce qui fournit une autre réponse à l'objection, et à l'explication de celle qu'on a

donnée, qui ne tend qu'à exclure l'existence de tout Etre positif, indépendante de la Création.

Enfin comme la discussion sur l'essence de la matière n'étoit qu'incidente à l'objet principal, savoir de démontrer l'immatérialité de l'Ame par les mêmes principes, par les quels Locke démontre l'existence, et l'immatérialité de Dieu, l'Auteur ne crut pas devoir s'arrêter à l'examen de toutes les difficultés, qu'on oppose au système, qui établit l'essence de la matière dans l'étendue impénétrable, et qu'on trouve déjà discutées en différents cours de Philosophie, par les Ecrivains Catholiques, qui l'ont adopté.

On lui à suggéré d'y suppléer aujourd'huy en exposant succinctement quelques vues relatives à cet objet dans un écrit composé en langue latine, plus adaptée à ces sortes de matières, et en y joignant les sages réflexions d'un docte, et pieux Ecrivain de Bologne, dont la mémoire lui sera toujours chère, par le souvenir des bontés qu'il eut pour lui pendant le cours de ses études.

Ex eorum sententia, qui corporis essentiam in solida, seu impenetrabili extensione constituunt, sequi hoc plane videtur, fieri non posse, ut duo corpora eumdem locum occupare, sive ut communius loquuntur, in eodem loco compenetrari simul valeant. Ac de principio quidem nonnulli peripateticae Scholae Philosophi ei sententiae vehementer sunt refragati, hac potissimum de causa, quod eam cum duobus praesertim Religionis nostrae Mysteriis minus apte conciliari posse vererentur. Sic enim aiebant, sublata penetratione vix intelligi posse. 1. Quemadmodum Christus clausis januis cubiculum intrare potuerit, in quo Discipuli versabantur. 2. Quemadmodum sub minimis speciebus in Augustissimo Eucharistiae Sacramento tota Christi Corporis substantia contineatur. Verum memoratae sententiae propugnatores, etsi probe tenerent Mysteria illa certissima fide credenda esse, non humanis rationibus expendenda, vias tamen indagare non destiterunt, quibus ostenderent, exclusa etiam penetratione, rationem ac modum non deesse, quo per Divinam Omnipotentiam humanum Corpus et clausum Conclave intrare, et sub minima specie sine ulla substantiae suae jactura colligi, ac contineri valeat. Nec vero

vias illas indicant, quasi confidant illum se revera modum attigisse, quem Divina Sapientia in mirabilibus suis exequendis adhibere, suisque in thesauris reconditum tenere voluit, sed ut possibili aliquo modo assignato, repugnantia illa et contradictio e medio tollatur, qua sublata nihil supersit, quo sua sententia in invidiam trahi queat, quasi minus, quam aliae philosophicae opiniones cum Divinis Mysteriis conciliari posset. Aliunde haud satis consideratum censebant eorum studium, et consilium, qui suas de corpore naturali opiniones Divinis Mysteriis sic illigare contenderent, ut opinio labefactari non posset, quin ipsa Mysterii firmitas, et constantia in discrimen veniret.

Prudentius omnino Cl. Trombellius de hisce rebus disserit tom. II. pii sui, doctique operis de Vita Sanctissimae Virginis, p. 1. Dissert. 15. c. 2. n. 3., ubi admonet peculiares quaestiones, aut explicationes, quas ad vindicanda Mysteria Doctores exhibent, *non esse Religionis Catholicae Dogmata, sed varias vias, quibus a difficultatibus, quae in hac re occurrunt, se se expediant. Antiquissimi*, pergit ille, *iidemque probatissimi Magistri nostri, ut Catholicae Fidei Dogmata vindicarent, varias excogitavere rationes, quibus ea explicarent aut sustineri posse ostenderent. Quot indicavit Augustinus modos, quibus originale peccatum a nobis contrahi demonstraret? Non propterea eos omnes excipere cogimur, ut Catholicum Dogma excipiamus, et vindicemus.*

Quod porro attinet ad propositam difficultatem, qui fieri possit, ut sine penetratione corporis interjecti, corpus de loco interiore in exteriorem pertranseat, aut vicissim, primam profert explicationem pridem a Durando propositam, et clarius expressam verbis ipsius, quae referuntur ibi c. 6. n. 16. nempe: *Deum facere posse, quod idem Corpus sit successive in locis distantibus, et non in medio*. Notat hanc opinionem tribui etiam *Majori*, minus tamen placuisse Theophilo Raynaudo, *quod illi verisimilius visum sit motum illum ab extremo ad extremum non pertransito medio esse impossibilem: idque ex ratione fluxus intrinseca motui locali, cum qua non cohaeret prosultus ille absque decursione medii spatii.*

At 1. non ideo corruit Durandi opinio, ac Majoris, quod uni vel alteri scriptori verosimilius visum sit eam non

posse consistere. Deinde argumentum, quo Theophilus utitur ad eam refellendam, valet quidem., si prosultus ille ab extremo ad extremum sine fluxu referatur ad motum localem, prout obtinet in rerum natura: secus si spectetur prout subest Divinae Virtuti, quae corporibus transferendis de loco in locum alias leges praescribere valet, quam quas naturali ordine pro locali motu praestituit. Cujus rei paullo latior explicatio fidem sui faciet, atque ut saltem de non paucis mihi compertum est, coget ad assentiendum. Equidem cum motus localis, prout fit in rerum natura, sit continuata quaedam corporis translatio de loco in continentem locum: cumque hujusmodi continuatio fluxum necessario contineat, repugnat profecto, ut continuatio quae fluxum continet, immo quae ipsa fluxus est, sine fluxu perficiatur.

Verum aliter longe res habet, si translatio in se se, atque ex intima sui natura, non ex naturali tantum ordine spectetur. Sane corporis perseverantia sive in uno loco, sive in diversis subinde locis non est nisi continuata ejusdem existentia, sive continuata illius conservatio in alterutro statu. Porro quod constat inter omnes, conservatio est continuata vera creatio. Nam qua creatrice actione res quaelibet existentiam recipit primo instanti cum primum creatur, eadem actione pergit existentiam recipere secundo instanti, atque aliis consequentibus instantibus, quamdiu pergit existere: adeo ut conservari non aliud sit, quam continuate creari. Porro actio creatrix nulli peculiari loco addicta est. Primo instanti quo res creatur, potest ei Deus existentiam tribuere, quocumque in loco sibi placuerit. Nec vero post primam creationem vis haec Divina minuitur. Cum igitur secundo instanti continuata creatione opus sit, ut res conservetur, hac ipsa creatrice actione poterit utique Deus in secundo isto, non minus quam in primo instanti existentiam tribuere quocumque in loco voluerit, sive hic locus sit primo loco continens, sive ab illo dissitus. Etenim existentia quam res creata primum recepit in loco A., minime praepedit praepotentem vim Divinam, quin per continuatam actionem creatricem possit ei existentiam secundo instanti quocumque in alio loco tribuere, quo in loco potuit illi prima creatrice actione existentiam tribuere. *Non enim aliter eas in esse conservat, quam semper eis esse dando*. S. Th. 1. p. q. 9. art. 2. Atque hoc pacto plane in-

telligitur, quemadmodum Divina praepotenti Virtute fieri possit, ut corpus quod intra conclave dato instanti existit, altero instanti existat extra conclave, quin opus fuerit interjectum corpus discindere aut quoquo modo penetrare. Quod qui negaret, haud scio an non Divinae Omnipotentiae ultro limites praescriberet in ejusmodi re, quae nullam prorsus contradictionem involvit.

Ceterum minime putandum hac sola explicatione propositae difficultati satisfieri posse: quippe aliam continuo subjicit Trombellius, cit. c.6. n. 13., removendae penetrationi non minus accommodatam. *Sane*, inquit, *ii quibus penetratio, de qua deinceps dicturus sum, minime placet, monent, minime compelli nos ad penetrationem hanc, quam commemorant. Satis enim est, inquiunt, si attenuationem quamdam partium in exitu admittas, quae humanae quidem arti impossibilis est, at Divinae Omnipotentiae facillima.* Qui etiam duo loca proferunt ex Cyrillo Hierosolymitano, et Augustino deprompta, quae favere sibi arbitrantur. Qua de re suum aliquod judicium Trombellius interponit n. 20. *In hac quaestione sentiat quod libet, tantum moneo, ea Cyrilli, et Augustini loca, quae allata sunt, me quidem judice non tam perspicua esse, ac sibi persuadent, qui illa afferunt ad explicationem n. 13. propositam asserendam. Ceterum explicatio illa valde probabilis est, et Theologorum auctoritate suffulta.* Certe cum, ut notissimum est, corpora quaeque naturalia innumeris perspersa sint meatibus, seu vacuolis, quae nil ad substantiam corporis pertinent, minime repugnat, quin solidae partes unius corporis Divina vi sic disponantur, conformenturve, ut alterius corporis meatus pervadant, quin interjecti hujusce corporis compages ullo pacto solvatur, scindatur, aut quodvis detrimentum patiatur. Quocirca Patres purissimum Christi ortum ex Virgine non alia potiore comparatione adumbrari posse censuerunt, quam quae ex re inter corporeas nitidissima duceretur, splendore nimirum lucis purissimam chrystallum permeantis. Quare non immerito Trombellius n. 12. *Fortasse*, inquit, *Patres, qui docent exiisse Christum ex Utero Virginis sicut Sol, aut Lumen per fenestras clausas, afferri hic poterunt.*

Restat altera proposita difficultas, quemadmodum citra penetrationem intelligi queat, corpus humanum justae staturae

sic in angustum cogi, ac redigi posse, ut sub minima sensili specie, sine ulla suae substantiae jactura contineatur. Cujus difficultatis enodandae (non quidem ad rem, ut est, explicandam, sed saltem ad omnem contradictionem removendam) expedita ratio se se offert, ducta ex receptissimis naturalis Philosophiae principiis. Constat sane corpora naturalia, ut superius dictum est, innumeris respersa meatibus esse: adeo ut sub dato volumine auri, quod tamen inter corpora ponderosissimum est, non minor sit meatuum copia, quam solidarum partium, ut ex theoria lucis eruitur. Atque hoc quidem valet de partibus, ut vocant, primae compositionis. Porro singulae istae partes minoribus particulis constant, quae dicuntur secundae compositionis, suisque adeo meatibus eadem proportione respersae. Eadem progressio fieri potest ad particulas tertiae compositionis, et forte ultra. Hinc si solidae auri particulae, quae ad ipsius auri substantiam pertinent, sic inter se compingerentur, ut nullis meatibus interciperentur, jam tota auri massa, quae sub dato volumine continebatur, in angustius admodum volumen redigeretur, ut fere sensuum aciem subterfugeret. Porro humanum Corpus, cujus tanta est in statu naturali raritas, ac mollitudo, quadraginta circiter partibus fertur minus ponderosum esse, atque adeo minus densum, quam aurum. Quo pronum est intelligere quanto citius evanescentibus, mutuo partium accessu, cujusque ordinis meatibus tota illius substantia sub exiguo admodum volumine constringi valeat. Neque vero hoc ita dictum volumus, quasi explicata hoc pacto haberi debeat, ut haec revera sit, aut affinis quaepiam, similisve censenda Sacramentalis illa existendi ratio (Trid. Sess. XIII. c. 1.), quam etsi verbis exprimere vix possumus, possibilem tamen esse Deo, cogitatione per fidem illustrata, assequi possumus, et constantissime credere debemus. Verum una proposita hujusmodi via, quam repugnare nemo Physicus dicere audeat, plane ostenditur, remota etiam penetratione, nihil ex naturali Philosophia suppetere, quo id quod fide docemur, contractionis arguatur. Neque id inutile reputandum. Nam, ut sapienter docet Angelicus Praeceptor (Sum. cont. Gent. l. 4. c. 63.) *Licet Divina Virtus sublimius, et secretius in hoc Sacramento operetur, quam ab homine perquiri possit: ne tamen doctrina Ecclesiae circa hoc Sacramentum Infidelibus impossibilis videatur, conandum est ad hoc, quod omnis impossibilitas excludatur.*

RISPOSTA DEL P. GERDIL

AD UN GIUDIZIO DATO DA UN' AUTORE ANONIMO

Sopra l'opera sua dell' immaterialità dell'anima contro il Locke.

E' pervenuto al P. Gerdil, per mezzo d' un amico suo, il giudizio d'un autore anonimo intorno all'opera sua dell'immaterialità dell'anima contro il Locke. Egli lo ha ricevuto con quella gratitudine che si debbe a quelli, che amichevolmente, e sinceramente dicono il proprio parere sopra gli scritti altrui. Stima per altro di non offendere le leggi della riconoscenza se espone modestamente le ragioni, per cui crede non doversi acquietare al giudizio inviatogli, col sottoporle alla perspicacia, ed equità dell' autore del medesimo giudizio.

Comincia questi col riflettere saggiamente alla confusione, che nasce negli scritti de' filosofi, quando prendendosi a combattere l'un l'altro, differiscono non solo nelle opinioni, ma ancora nelle parole, dando gli uni un senso ad una parola, a cui gli altri ne danno uno totalmente diverso. Quindi pretende, essere il P. Gerdil caduto in un tale inconveniente riguardo al Locke. Prende il P. Gerdil il nome di materia nel senso de' Cartesiani, o Malebranchisti, a quali pare attaccato assai: lo prende il Locke in un senso diverso, e che non lo rende punto reo d' empietà. „ Il Locke „ (sono le proprie parole dell' autore, che si riferiscono intiere, perchè in quelle consiste la maggior forza) „ prova, o, se vi piace, suppone (che per ora lo stesso „ a me serve) che delle sostanze non conosciamo che le „ qualità. Così del corpo non sappiamo se non l' estesa, „ la mobilità, la figura ec. ma ciò, che sostiene questa este- „ sa, questa mobilità ec. non lo sappiamo. Così del pari „ dell'anima non conosciamo che il pensiero, la potenza, „ la volontà ec. ma non ciò che sostiene queste qualità, e „ ch'è la sostanza dell'anima. Se ciò è vero (e supponetelo „ per ora, giacchè non cade in questione) sarà un'empie- „ tà il dire, che la sostanza del corpo, e dell' anima da noi

„ non conosciuta, può esser la stessa ? Dunque, dicono,
„ fate l'anima materiale ; io dirò : dunque faccio il corpo
„ spirituale. Ma questo è giuoco di parole. Che mai in-
„ tendete per materia? Il corpo, o le qualità del corpo? Ma
„ se vi dico, che l'anima ha qualità differenti dal corpo,
„ dunque non la faccio materiale : se intendete per mate-
„ teriale la sostanza del corpo, vi rispondo, che non cono-
„ sco questa sostanza; onde vi nego, che sia materiale, o
„ spirituale. „

Questi riflessi danno chiaramente a conoscere, che l'autore intende molto bene il sentimento del Locke sopra il punto proposto. Ma forse lo ha ignorato il P. Gerdil? Queste cose medesime non le dice egli espressamente, e pressochè con i medesimi termini dal principio della sua opera, ed in tutto il corso della prima parte? Su quello che dice il Locke, doversi distinguere le cose che sono, in pensanti, quali siamo noi, ed in non pensanti, quali sono i capelli ec., non riflette il P. Gerdil, che se a noi è ignota, come pretende il Locke, la sostanza della materia, s'è possibile che la medesima sostanza sia il soggetto del pensiero, e della volontà, che si chiamano qualità spirituali, ed insieme il soggetto dell'estesa, della mobilità, della figura ec. che si chiamano qualità materiali, che se ciò, dico, è possibile, non possiamo sapere, se ne' capelli, oltre l'estesa, la mobilità, la figura ec. che vi scorgiamo, non vi sia ancor il pensiero, il sentimento, la volontà, benchè nol possiamo scorgere? Perchè oltre quelle qualità materiali vi è una sostanza, che si suppone possa esser capace di sostenere insieme le qualità chiamate spirituali? Non si può dunque dire, che il P. Gerdil abbia ignorato il significato del nome di materia nel senso del Locke.

Ma questo non tocca punto ancora lo stato della questione. Il P. Gerdil, come apertamente si scorge dal titolo dell'opera, vuole dimostrare l'immaterialità dell'anima con que' medesimi principj che adopera il Locke per dimostrare l'immaterialità di Dio. Dice il Locke, che non si può dimostrare colla sola contemplazione delle nostre idee, e senza rivelazione, che la materia non possa ricevere la facoltà di pensare; benchè, come ivi aggiunge, egli creda di avere dimostrato, che non può essere il primo *Essere* pensante, ossia Dio. Parla adunque il Locke della medesima materia. Ora quelle prove, e quelle ragioni, che ap-

porta il Locke per dimostrare, che la materia non può essere il primo *Essere* pensante; quelle medesime apporta il P. Gerdil per dimostrare, che la materia non possa giammai essere pensante. Potrà forse il P. Gerdil avere sbagliato nell' applicazione delle prove, benchè questa sembri assai chiara; ma non ha certamente equivocato ne' termini, e nello stato della questione.

Ha ragione l'autore, quando dice, essere pensiero del Locke, che non sappiamo cosa sia la sostanza della materia, o del corpo; ma non ha ragione di sostenere, che il Locke prende il nome di materia per le qualità chiamate materiali, e non per la sostanza stessa, quando suppone, che la materia possa ricevere la facoltà di pensare; poichè dicendo apertamente il Locke, che le facoltà possono soltanto appartenere alle sostanze, e non ad altre facoltà, cioè a dire, che le qualità, e facoltà possono soltanto esser ricevute, e sostenute nelle sostanze, e non in altre qualità, e facoltà, ne seguirebbe una contraddizione manifesta, venendo poi a supporre, che la materia possa ricevere la facoltà del pensare, se per materia intendesse non una sostanza qualunque ella sia, ma solo alcune facoltà, e qualità chiamate materiali. E s' è vero, che il Locke ne' passi citati dal P. Gerdil, per nome di materia intenda una sostanza, benchè supposta incognita, come verrà tosto provato più a lungo, sono al certo invincibili le prove del P. Gerdil, e palpabili le contraddizioni del Locke.

Dice per esempio il Locke, che la materia, quale è in una pietra, è di sua natura sfornita non solo di ogni pensiero, ma anche di ogni azione; ed aggiunge, che questa materia non può ricevere il pensiero nè da se, nè dal moto introdottovi da una cagione esterna (e quì si rifletta, se tali espressioni non danno sufficientemente ad intendere, che quì si parla d'una sostanza): Eppure è sentimento del Locke, come riflette l' autore del giudizio, che la medesima incognita sostanza possa esser tutt' insieme sostanza dello spirito, e sostanza del corpo, cioè sostenere egualmente le qualità chiamate spirituali, e le qualità chiamate materiali. Come si possono comporre queste cose, lo vedano i difensori del Locke.

Aggiunge l'autore, che il P. Gerdil vuole, che il Locke a suo dispetto parli da Cartesiano, quando egli vuo-

le definir le parole, di cui il Locke si serve a proprio arbitrio.

Al P. Gerdil basta, che il Locke ne'passi citati da lui, parlando della materia, s'intenda di una sostanza qualunque ella sia. Ora quando il Locke, per provare che la materia non può essere il primo *Essere* pensante, dice, che la materia in quiete non può mai darsi il moto, e che ricevuto il moto, non può questo portare nella materia il pensiero; poichè il moto altro effetto non ha, che di urtare, dividere ec.; si cerca, se allora il Locke ha preso il nome di materia semplicemente per le qualità chamate materiali, oppure per la sostanza, che sostiene quelle qualità. Non si può dire, che abbia preso il nome di materia nel primo senso; perchè quando dice, che sebbene la materia non possa essere il primo *Essere* pensante, pure potrebbe per divino volere diventare pensante, non ha certamente voluto, che le qualità materiali, rimanendo tali, divenissero spirituali, cioè, che l'estesa, la mobilità, la figura diventassero pensiero, sentimento, e volontà; anzi vuole, che il pensiero nella materia provenga da una nuova perfezione aggiunta alla materia. E poi provando, che le qualità materiali, come distinte dalle spirituali, non possono esser Dio, cosa avrebbe provato? Non sarebbe ridicolo un uomo, che così ragionasse? Io conosco due sorta di qualità, d'una parte l'estesa, la mobilità, la figura ec. dall'altra il pensiero, la volontà ec., non so se queste qualità, benchè differenti, siano sostenute da due sostanze differenti, oppure da una medesima: per altro chiamo materia la prima sorta di qualità, cioè l'estesa ec.; chiamo spirito l'altra sorta di qualità, cioè il pensiero ec. Ciò posto, io voglio provare, che la materia, quale l'ho definita, non può essere il primo Spirito. Eppure così converrebbe dire, che ha ragionato il Locke, quando s'è preso a provare, che non può la materia essere il primo *Essere* pensante, supposto che abbia preso il nome di materia semplicemente per le qualità chiamate materiali.

Dippiù cosa varrebbe in una tale supposizione la dimostrazione del Locke, che la materia non può essere il primo *Essere* pensante, contro chi dicesse così: Io riconosco una differenza essenziale tra le qualità, che voi chiamate materiali, e le qualità, che voi chiamate spirituali; ma credo altresì, che una medesima sostanza sostenga le une, e le

altre, e che quello, che voi chiamate primo *Essere* pensante, sia quella sostanza eterna, ch'è stata *ab aeterno* il soggetto, tanto delle qualità chiamate spirituali, che sono il pensiero, e la volontà, quanto delle materiali, che sono l'estesa, la mobilità ec. Onde io credo, che il mondo, che queste qualità tutte comprende, sia eterno, e sia Dio, secondo l'opinione di molti antichi filosofi, pur troppo rinnovata dipoi.

Certamente l'eternità della materia sarebbe compatibile con quella dimostrazione del Locke: imperocchè, sebbene si concedesse al Locke, che le qualità chiamate materiali, cioè a dire, la materia, nel senso, in cui si suppone ch'egli la prende, non possa essere il primo *Essere* pensante, pure potendo, secondo il Locke, quelle qualità esser sostenute dalla medesima sostanza, che sostiene il pensiero, non potrebbe il Locke negare, che l'*Essere* pensante eterno non abbia eternamente sostenute quelle qualità chiamate materiali, e che per conseguenza la materia non sia eterna. Eppure nel dimostrare che fa il Locke, che la materia non può essere il primo *Essere* pensante, pretende, che la materia non sia eterna, anzi vuole, che sia stata da Dio creata dal nulla. Segno evidente, che prende la materia non per le sole qualità chiamate materiali, ma per la sostanza, che le sostiene, e regge.

Nè solo l'eternità della materia, ma ancora l'identità di quella con Dio avrebbe luogo in quella dimostrazione del Locke. Se una medesima sostanza può sostenere il pensiero, e l'estesa, quella sostanza eterna ch'ha sostenuto *ab aeterno* il pensiero, potrà anche avere sostenuta l'estesa, cioè avrà potuto quella sostanza avere *ab aeterno* non solo le qualità chiamate spirituali, ma ancora le qualità chiamate materiali. Ora confessa il Locke, che le qualità non sono realmente distinte dalla sostanza che le regge. Dunque il primo *Essere* pensante sostenendo le qualità materiali, queste saranno identificate con quell'essere, che le sostiene. Il primo *Essere* pensante potendo dunque, oltre all'essere pensante, esser esteso, mobile, figurato ec. sarà veramente materia, e sostanza della materia. Locke non ha potuto non vedere queste cose, s'egli nella sua dimostrazione ha preso il nome di materia nel senso che gli si attribuisce, e se le ha prevedute, si veda, se ciò non lo rende punto reo d'empietà.

Anzi s'è vero, come vuole l'autore, che Locke nella sua dimostrazione abbia preso il nome di materia per le qualità chiamate materiali; s'è vero, come vuole il Locke, che le qualità non siano realmente distinte dalla sostanza, che le sostiene; e s'è vero, secondo il Locke, che la medesima sostanza, che sostiene il pensiero, possa anche sostenere le qualità materiali; da quella proposizione del Locke: la materia non può essere il primo *Essere* pensante, se ne può direttamente conchiudere questa contraddittoria: la materia può essere il primo *Essere* pensante; in quella guisa appunto, che il gran Galileo ne' suoi Dialoghi, da quella proposizione de' Peripatetici: i Cieli sono ingenerabili, ed incorruttibili, ne conchiude direttamente la contraddittoria: dunque i Cieli sono generabili, e corruttibili. Imperocchè s'è vero, che le qualità non siano realmente distinte dalla sostanza, che le sostiene, la sostanza che sostiene le qualità materiali si può chiamare realmente materia. Ora la sostanza ch'è il primo *Essere* pensante, sebben non sia pensante per le qualità materiali, può però sostenere le qualità materiali, che non saranno per conseguenza realmente distinte da essa. Dunque realmente quella sostanza, che è il primo *Essere* pensante, potrebbe esser chiamata materia. Dunque la materia può essere il primo *Essere* pensante. E quando, stando in un giuoco di parole, si volesse ostinatamente difendere, che secondo il Locke la materia non può essere il primo *Essere* pensante, non si potrà però negare, che la sostanza almeno della materia, sostanza pertanto estesa, mobile, figurata ec. non possa essere il primo *Essere* pensante, e Dio.

Non giova l'estendersi dippiù su questo punto. Chi vorrà leggere il Locke ne' passi citati dal P. Gerdil nella prima parte, e molto più chi vorrà vederli in fonte, il che desidera sommamente il P. Gerdil da chiunque non isdegnerà di leggere la sua Opera, se non è acciecato dal pregiudizio, o dalla passione, vedrà, che il Locke parla non solo delle qualità, ma anche della natura intima, e sostanza, ed essenza della materia.

Ora se ciò è così, quando dice il Locke, che la materia posta in quiete non è che una massa inerte, e senza azione, la quale non può mai darsi il moto, e che col moto aggiuntovi non può fare altro, che urtare, dividere, ed altre cose simili, lascia il P. Gerdil a chi è pratico de' si-

stemi, il giudicare, se a torto egli ha detto, ch' ivi Locke parlava da Cartesiano.

E' vero, che il Locke non è Cartesiano, ma Locke si contraddice. Le contraddizioni sono cose di fatto: non vi vuole grande ingegno per iscoprirle, ed un poco d' equità basta per riconoscere quelle, che vengono scoperte. Quando dice il Locke, che nella materia non v' ha forza alcuna indipendente dal moto, e ch' altrove ammette nella materia una forza d'attrazione indipendente dal moto, non è questa una contraddizione? Quando dice il Locke, che l'estensione non può nascere da parti non estese, e che poi dice, che l' estensione si forma per la coesione di parti solide, non è altresì questa una contraddizione manifesta? Cento altre contraddizioni ha objettato il P. Gerdil al Locke; nè crede, che facile sia l'impresa di conciliarle a chi vorrà discendere al particolare, e non starsene in discorsi generali, che per lo più niente conchiudono.

A molti, che in queste materie sono versati assai, pare, che il P. Gerdil non abbia mancato, come gli si rimprovera, nel giudizio, d'esattezza nel definire. Nella seconda parte definisce ciò, che si debbe intendere per sostanza, e per facoltà d' una cosa, non solo secondo i puri dettami della ragione, e le idee più semplici, che in noi vengono dalla percezione degli obbietti, ma ancora secondo i principj, e le sentenze del Locke. E sopra quelle forma le sue dimostrazioni; le quali si vedono ripetute ancora con maggior forza sul principio della quinta parte. Nella terza scioglie quanto Locke adduce per oscurare le nozioni della sostanza in generale, della sostanza del corpo, e dello spirito in particolare, e finalmente dell' estensione considerata in se stessa, nozioni tanto più chiare, quanto più semplici. Quel lungo raziocinio del Locke sopra le tre sillabe, che compongono il nome di sostanza, alle quali sostituisce il P. Gerdil le due sillabe, ond'è composto il nome d'*ente* sinonimo a quello di sostanza, mostra bastevolmente, che il Locke volea piuttosto oscurare, che chiarire le materie. Non si sa come chiamare l'equivoco, con cui lungamente confonde l' unione delle parti, che fa l'estensione colla unione, o coesione, onde nasce la durezza.

Nella quarta parte si prova con ragioni anche dedotte dal Locke, che la sostanza della materia non può esser altra che la pura estensione. La sostanza d'una cosa è, secondo

Locke, quello, che sostiene le qualità di quella cosa; cioè quello, onde queste come da radice vengono prodotte: dunque se abbiamo un'idea, dalla quale veggiamo provenire le qualità essenziali, e primarie del corpo, o sia della materia, non potremo dubitare, che quella cosa non sia la vera essenza, e sostanza della materia. L'impenetrabilità, la distinzione delle parti, la lor figura, divisibilità, e mobilità sono, secondo Locke, le qualità primarie della materia, o sia del corpo; anzi afferma, ch'egli tiene per corpo non l'estensione semplicemente, ma l'estensione impenetrabile: dunque se si può dimostrare, che l'impenetrabilità deriva dall'estensione, nè solo l'impenetrabilità, ma anche le altre qualità primarie sopra annoverate, non dovrà più rimanere dubbio alcuno, che l' estensione non sia la sostanza della materia. Ora il P. Gerdil (pag. 81.) cita un passo del Locke, da cui evidentemente si raccoglie, che l'impenetrabilità (intorno alla quale si aggira la maggior difficoltà) nasce dall'estensione. E giacchè il punto è di tanta importanza nella filosofia, lo conferma con varj argomenti, e tra gli altri apporta questo, per provare, che dall'idea stessa dell'estensione nasce, che una estensione non possa essere in un' altra estensione, e che per conseguenza ogni estensione sia di sua natura impenetrabile.

Supponiamo, dice il P. Gerdil, che distrutta in una camera tutta l' aria crassa, e sottile, altro non vi rimanga che lo spazio puro, penetrabile, assoluto: supponiamo altresì, che venisse trasportata in quella camera un' altra parte eguale di quello spazio puro. Ora si cerca, se quelle due estensioni, o spazj penetrabili uno nell'altro, farebbono ancora due spazj distinti, oppure un solo. Egli è evidente, che non farebbono più che una sola estensione, un solo spazio determinato essenzialmente dalla distanza compresa tra le mura, volto, e pavimento della camera; la quale determinata distanza essendo unica, nè potendo moltiplicarsi, fa, che tra le mura, volto, e pavimento della data camera non vi può essere che un solo spazio, e non più, cioè lo spazio essenzialmente determinato dalle dimensioni di quella. Dunque una parte di spazio, ossia estensione penetrabile, penetrata con un' altra parte di spazio, ossia estensione penetrabile, non farebbe che l'istessa parte di spazio, l'istessa estensione penetrabile, cioè s'immedesimarebbero ambedue. E ciò, come si vede, nasce dalla natura stessa dell' esten-

sione, la quale essendo determinata essenzialmente dalle sue dimensioni, fa, che sotto le medesime dimensioni, non vi possa esser che una medesima estensione. Ora si corregga la supposizione (la quale è stata fatta impossibile soltanto per maggior chiarezza), ed in vece di quella parte di spazio, o estensione penetrabile portata nella camera a penetrarsi collo spazio penetrabile di quella, vi si porti una estensione impenetrabile, cioè un corpo; io dico, che l'estensione penetrabile della camera, e l'estensione impenetrabile del corpo introdottovi, dovranno immedesimarsi nella stessa maniera, che le due estensioni penetrabili, poichè l'impenetrabilità aggiunta ad una di quelle estensioni non varia niente all'idea dell'estensione, e delle sue dimensioni, per cui s'è provato, che quelle due estensioni una nell'altra, e determinate dalle stesse dimensioni, non possono fare che una sola estensione.

E per conchiudere in due parole: una parte d'estensione penetrabile introdotta nell'estensione penetrabile d'una camera s'identifica coll'estensione penetrabile della camera; perchè l'una, e l'altra non possono fare che un medesimu spazio determinato essenzialmente dalla lunghezza, larghezza, ed altezza della camera; e quello spazio è essenzialmente uno, perchè la capacità dellu camera, e la distanza rispettiva de'suoi punti è una. Dunque se si suppone, che l'estensione penetrabile introddotta diventi impenetrabile, diventerà altresì impenetrabile quella della camera, ch'è identificata con quella. La supposizione dell'estensione penetrabile che introddotta nella camera diventa impenetrabile, si verifica realmente, e quanto alla sostanza nell'introdursi nella camera un corpo; poichè questo, in quanto che ha l'estensione, fa l'istesso, che se fosse introddotta una estensione penetrabile; ed in quanto ch'è impenetrabile, fa l'istesso, che se quella estensione di penetrabile divenisse impenetrabile. Dunque ec.

Propose una volta il P. Gerdil questo argomento a un dotto matematico, valoroso difensore del Locke; e questi non ebbe altro da rispondere, se non che la supposizione, che vi si fà, essendo impossibile, nulla se ne può conchiudere. Ma se l'argomento non ammette altra risposta, non è lontano il P. Gerdil dal crederlo una vera dimostrazione. La ragione è, che sebbene la supposizione è impossibile, questa però vien corretta prima che si proceda alla conclusione. Chi è Logico, o matematico non può ignorare,

ch'una supposizione impossibile in un tal caso non solo nulla può togliere alla forza d'un argomento, o d'una dimostrazione, che anzi molte volte apre una via facile di provare, o dimostrare con più chiarezza l'intento di quello, che si sarebbe potuto fare altramente.

Oltre a ciò il P. Gerdil nella prima delle dichiarazioni aggiunte all'Opera, propone uno sperimento fisico, con cui si potrebbe forse decidere quella famosa quistione se lo sperimento succedesse a seconda di quello, ch'egli s'è ideato, cioè se la forza centrifuga si trovasse aver luogo nel moto puramente relativo, e nella quiete detta da Neutonisti assoluta, vi sarebbe contraddizione nell'ammettere una tale quiete assoluta; poichè questa sarebbe vera quiete assoluta, come si suppone, e sarebbe altresì vero moto assoluto, perchè avrebbe il vero carattere distintivo del moto assoluto. Ma se non v'ha nè vero moto assoluto, nè vera quiete assoluta, non v'ha nè anche alcuno spazio assoluto, giacchè dallo spazio assoluto ne nasce necessariamente la quiete assoluta, e 'l moto assoluto. Se non v'ha spazio assoluto, tutto è pieno; se tutto è pieno, è dimostrato il moto vorticoso, ossia circolare; quel moto circolare, che solo voleva nella natura il gran Galileo.

Distingue Locke nella materia, ossia ne' corpi due sorta di qualità, e non più; qualità primarie, ed essenziali, che sono l'estensione, l'impenetrabilità, la distinzione delle parti, la lor figura, mobilità, divisibilità: qualità secondarie, che sono le potenze che hanno i corpi di agire gli uni su gli altri, e di agire su gli organi de' nostri sensi, per eccitare in noi varie sensazioni. Tale si è la potenza, che ha il fuoco di liquefare i metalli, e di eccitare in noi le sensazioni della luce, e del calore. Queste qualità secondarie vuole il Locke, che altro non sieno fuori solo certe determinazioni delle qualità primarie, cioè, che provengano dall'intima tessitura, e moto delle parti estese, impenetrabili, onde è composto un corpo.

Qui si permetta una digressione, la quale sebbene interrompa il filo dell'incominciato discorso, riguarda però direttamente lo scopo principale del P. Gerdil nella sua Opera. Se ne' corpi non si debbono distinguere che quelle due sorta di qualità, che abbiam detto; se le prime sono quelle qualità materiali differenti, come dice l'Autore del giudizio, dalle qualità spirituali del pensiero, della volontà ec.; e tan-

to differenti, che per quella cotanto sensibile differenza pretende Locke dimostrare, che la materia non può essere il primo *Essere* pensante; se finalmente lo stesso afferma il Locke delle qualità secondarie, mentre dice apertamante, che coll'assottigliare la materia, col dividerla, coll'ordinarla non si fa che produrre nuove relazioni locali tra le parti sue, e non altro; che anzi deride quelli, che credono, che l'assottigliare la materia sia un mezzo di spiritualizzarla; ne risulta una prova assai chiara, che la materia è incapace di avere il pensiero. Imperocchè questo non essendo compreso in quelle due sorta di qualità, che secondo il Locke si possono unicamente distinguere ne' corpi, non nelle qualità primarie, ed essenziali, non nelle secondarie, che sono soltanto relazioni locali delle lor parti, egli è evidente, che la materia, o il corpo, per avere il pensiero, dovrebbe acquistare nuove qualità essenziali; il che è impossibile, perchè l'essenze delle cose sono immutabili; cioè a dire, che una cosa è immutabilmente tale, mentre è tale, mentre è quello, che si suppone, che ella sia. Se si oppone, che il corpo produce delle sensazioni nell'animo; il che, dice Locke, non è meno incomprensibile che il dire, che il corpo sia capace di pensare; a questo risponde il P. Gerdil nella 5. parte della sez. 2., ove da' principj del Locke, tra le altre prove, cava una rigorosa dimostrazione, che il corpo non può essere che occasione, e non già cagione efficiente delle sensazioni dell'animo.

Ripigliamo ora il filo dell'interrotto ragionamento. Quelle due sorta di qualità distinte dal Locke, comprendono, come è assai manifesto, tutta l'ampiezza della fisica; si è provato, che l'estensione è la sostanza del corpo, ossia la base, che sostiene l'impenetrabilità, la figura ec. che sono le sole proprietà essenziali della materia; perchè queste sole si deducono necessariamente, e con metodo geometrico dalla pura, e semplice idea dell'estensione. Tutte le altre qualità de' corpi, cioè le potenze che hanno di agire gli uni su gli altri, dovranno dunque unicamente cercarsi nelle differenti determinazioni di quelle qualità primarie, cioè nella grossezza, e densità, e figura, e moto delle lor parti, e massimamente nelle leggi, con cui si muovono. Restano pertanto escluse le qualità non meccaniche, che troppo liberalmente vengono da fisici moltiplicate, quando s'appresentano nuovi fenomeni da spiegarsi; e benchè molte spie-

riunisse tutte le parti, non sarà egli dunque tutto meccanico? Perchè non sappiamo spiegare meccanicamente molti effetti, non avrà saputa la natura meccanicamente produrli? Ed avrà forse dovuto alterare la semplicità del suo sistema, e mescolare colle affezioni meccaniche quelle qualità non meccaniche, che da noi vengono sostituite alle cagioni particolari, quando non ci riesce di scoprirle?

Non è, che si debba approvare il costume di quelli, che propongono i loro sogni per lo vero sistema della natura. Si dice soltanto, che quelli che fanno gli sperimenti, se non si curano d'indagarne la cagione, contenti della loro utilità, possono bensì proporre una cagione astratta, e matematica, perchè calcolandola si abbia un idea più netta dell' effetto, e a questi certamente molto debbe la fisica; ma non debbono dare occasione di credere agli altri, che si debba introdurre nella fisica qualità indipendenti dalle affezioni meccaniche. Quelli poi, che tentano di scoprire le cagioni, debbono avere in vista la meccanica, e proporla quale si può sodamente dedurre dall' esperienza, e non semplicemente, quale si appresenta alla lor fantasia. Propone il P. Gerdil nella 4. parte, e conferma con varj esempj una regola generale, per togliere dalla fisica quelle qualità occulte, che al certo l' hanno molte volte deturpata, e ne hanno ritardati i progressi, come il dice espressamente il Neuton nella sua ottica, citato dal P. Gerdil.

Essendo finalmente il Locke passato dalla filosofia all'erudizione, anzi alla rivelazione, e preteso, che gl'antichi Filosofi, e la stessa Sacra Scrittura, ed i Santi Padri, nel distinguere che fanno lo spirito dal corpo, intendono per nome di spirito una materia sottile, ed indivisibile, e per corpo una materia grossolana, e sensibile; mostra il P. Gerdil apertamente il contrario nella 7. parte riguardo agli antichi Filosofi, e nell' 8. riguardo alla Scrittura, e ai Santi Padri. E certamente l'essere invisibile nella materia cosa significa, se non se un difetto di potenza in un corpo di ferire, e percuotere gli organi del senso? Si può dunque in questo senso attribuire a Dio, ed agli spiriti l' invisibilità? Confrontando eziandio il P. Gerdil il versetto 7. del capo 2. del Genesi, ove si legge: *et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitae*, con un passo analogo dell' Ecclesiaste, fa vedere, che quello *spiraculum vitae* non significa già la respirazione, come aveva creduto anche il dottissimo Grozio, ma

una sostanza assolutamente immateriale ; è evidente l'argomento preso dalla setta de' Saducei , i cui errori condannati negli Atti Apostolici consistevano a non ammettere nè spirito , nè risurrezione . Certamente i Saducei non negavano l'esistenza dello spirito , prendendo questo nome per un qualsivoglia principio di pensiero eziandio materiale ; poichè essi stessi pensavano . Nel negare adunque gli spiriti, s'intendevano di negare, che il principio del pensiero fosse una sostanza immateriale, e per conseguenza immortale.

Quindi stima il P. Gerdil, che non sia per riuscire vana la sua fatica . Sia pure il Locke quel gran Metafisico , che comunemente si crede , e veramente in molte cose non si può negare che non dia de'grandi lumi ; contuttociò Locke è Autore pernicioso riguardo alla Religione . Il suo libro intitolato *Le Christanisme raisonnable* , sconvolge affatto i fondamenti della Religione Cristiana, e supera l'empietà del Socinianismo. Nel saggio su l'intendimento umano, ove tratta de' limiti distinti della fede , e della ragione, non vien poco sminuita da principj, che vi pone, l'autorità della Religione. Parlando della specie, e dell'essenza delle cose , non avvilisce l'umanità, sin a preferire nell'eccellenza delle specie reali , e delle facoltà intellettuali , tale bestia a tale uomo , a tale uomo dico , per natural propagazione discendente da que' due primi , onde volle Iddio , che traesse l'origine sua l'uman genere? Si riserba il P. Gerdil di mettere in chiaro queste cose a suo luogo (1). Intanto si veda , quanto importa che non sia comunemente creduto il Locke Autore infallibile in materia di ragionamento . Crede dunque il P. Gerdil , che la sua Opera possa essere utile non solo alla Filosofia , ma ancora alla Religione ; mentre chi vorrà esaminare le sue prove con attenzione , ed imparzialità, non potrà se non disingannarsi da un sì grave pregiudizio , col veder tanto falsi raziocinj , e tante contraddizioni, che sono manifestamente indicate in quell'Autore.

(1) Si potrà vedere in seguito la Dissertazione : *Essai sur les caractères distinctifs de l'homme et des animaux brutes , où l'on prouve la spiritualité de l'ame humaine , par la nature de son intelligence .*

OSSERVAZIONI
SUL MODO DI SPIEGARE GLI ATTI INTELLETTUALI
DELLA MENTE UMANA
PER MEZZO DELLA SENSIBILITA' FISICA

Proposto dall' Autore del sistema della natura.

OSSERVAZIONI

Sul modo di spiegare gli atti intellettuali della mente umana per mezzo della sensibilità fisica, proposto dall'Autore del sistema della natura.

Per istabilire lo stato della causa che mi prendo a trattare, premetto non essere mio intendimento il muovere quistione intorno al sentimento assai comune, che ripete l'origine delle idee da due primarj fonti, cioè dalla sensazione, che somministra le prime percezioni, e dalla riflessione, per mezzo di cui l'anima comparando, ed in varie guise combinando le idee sensibili ricevute dal di fuori, ne astrae, e ne forma idee, e concetti intellettuali, per quella energìa ch'è propria di sostanza pensante, scevra d'ogni materialità. Rivolgo unicamente il mio dire contro coloro, i quali non contenti d'identificare la sensazione colla corporea mozione dell'organo, riducono a puro genere di sensazione tutte le altre operazioni della mente umana, facendole consistere in altrettante modificazioni del celabro. L'Autore del *Sistema della natura* si è fra molti altri assaissimo impegnato in promuovere questo pernicioso errore. Non contento di raccogliere quanto fu già detto dagli altri materialisti, egli si pregia, e si vanta di aver posto in sì chiara luce il meccanismo della mente umana, che sia ormai tolto qualunque appiglio di rimettere in campo sostanze, o principj distinti dalla materia. Mi è paruto all' incontro di ravvisare nella esposizione di quel sistema, un aggregato di supposizioni arbitrarie, d'incoerenze, e di contraddizioni tali, che chiunque voglia porvi qualche attenzione, debba rimanere pienamente convinto della insufficienza, e assurdità del medesimo.

L'Autore del sistema tom. 1. p. 179., dice: *L'intelligenza, la nozione, la convizione di una qualunque proposizione, comunque semplice, evidente, e chiara si supponga, nè sono, nè possono essere rigorosamente le medesime in due uomini. In fatti un uomo non essendo un altr'uomo, il primo non può avere rigorosamente, e matematicamente la medesima nozione della unità, che il secondo, giacchè un effetto identico non può essere il risultato di due cagioni differenti.*

Egli è ben certo che se le nozioni sono mere sensazioni, e se la sensazione altro non è che impressione corporea in organo corporeo, ne viene in conseguenza, che la disposizione dell' organo essendo diversa in diversi soggetti, difficilmente potrebbe avvenire, che in due uomini si desse una nozione, o idea che fosse rigorosamente la medesima. Ma se ciò si verifica delle sensazioni, perchè originate da impressioni corporee sull' organo, non può verificarsi delle nozioni, o idee che appartengono alla intelligenza. Quegli stessi che riguardano le impressioni corporee, come cagioni meramente occasionali delle sensazioni, convengono che non vi ha mezzo di accertarsi, che le sensazioni ricevute alla presenza, e per mezzo del medesimo oggetto, siano rigorosamente le medesime in differenti uomini. Egli è più che probabile, che due uomini nel mirare un oggetto, o nel gustare d'un medesimo frutto, non ne ricevono rigorosamente le medesime sensazioni.

L'idee precise dell' unità, dell' uguaglianza, dell' affermazione e della negazione non possono ridursi al genere delle sensazioni.

Per altra parte egli è d' uopo confessare, che le idee dell' unità, dell' uguaglianza, dell' affermazione, e della negazione debbono essere rigorosamente le medesime per tutti gli uomini. Imperocchè qualunque minima differenza si voglia introdurre nella nozione dell' unità, dell 'uguaglianza, della verità ec., questa qualunque minima differenza toglierebbe affatto l'idea dell' unità, dell' uguaglianza ec., nè si potrebbono rigorosamente, e matematicamente affermare di un oggetto le proprietà, che ad esso convengono in virtù dell'unità, dell' uguaglianza ec.

Che un Geometra abbia sotto gli occhi la figura che rappresenta una retta perpendicolare ad un altra, descritte ambedue con matita, o inchiostro; e quì sarà facile distinguere ciò ch' è oggetto di sensazione da quello, che è propriamente oggetto dell' intelligenza. Le linee che formano due angoli retti, descritte, come si è detto, con matita, o inchiostro, sono oggetto di sensazione, e perciò se due uomini si faranno a rimirare la stessa figura, non potranno essere certi che la sensazione dell' uno corrisponda perfettamente alla sensazione dell' altro; neppure saranno in caso di affermare, che i due angoli coloriti, oggetti di sensazione, siano rigorosamente uguali fra loro. Ma questa incertezza medesima, nella quale sono i due geometri sopra la perfetta ugnaglianza de' due angoli coloriti, prova che essi convengono perfettamente nella nozione dell' uguaglianza consi-

derata in se stessa, e che intanto dubitano di questa perfetta uguaglianza tra i due angoli coloriti, in quanto che sanno ch' è pur troppo difficile, che l' istrumento materiale possa recare sulla carta tutta quella rigorosa, e matematica precisione, ch' essi intendono benissimo con atto d' intelligenza, senza potersela essi medesimi rappresentare colla fantasia, o immaginazione.

Che questa matematica rigorosa nozione dell'uguaglianza si astragga dalla precedente sensazione degli angoli coloriti, nulla appartiene alla quistione che trattiamo. Quando anche ciò si conceda, non segue, che la nozione astratta sia essa pure come un prolungamento della sensazione, onde fu astratta. Si estrae luce della percossa dell'acciajo, e della pietra focaja, nè da ciò segue che la luce sia in se stessa percossa, o particella di pietra focaja, e di acciajo.

Ella è verità rigorosa, e matematica, che non vi può essere del più, o del meno nell'idea dell' unità, dell' uguaglianza ec. E pure se l'unità, se l' uguaglianza ideale fosse affezione di organo corporeo, non potrebbe essere la medesima, e dovrebbe necessariamente soggiacere a differenze di più, e di meno in differenti soggetti. Procuriamo di rendere la cosa più chiara col seguente parallelo. La diagonale divide il quadrato in due triangoli eguali; e dico che questa uguaglianza s'intende da tutti perfetta, rigorosa, matematica, uguaglianza ch' esclude qualunque minima differenza in più, o in meno, anche infinitesimale, nè mai Geometra pensò altramente. Per altra parte dato un circolo, si può per via di approssimazione trovare un quadrato, il quale differisca dal circolo meno che di una qualunque data quantità. Pure questa quantunque siasi minima differenza, che non può del tutto svanire, basta perchè i Geometri si accordino in dire, che fin'ora non si è trovato il modo di quadrare il circolo. Ora se la nozione dell'uguaglianza potesse ammettere una sorta di latitudine in più o in meno, e ridursi a un *pressocchè*, cui si potessero riferire del pari le nozioni alquanto differenti della medesima in differenti uomini, si potrebbe una tale nozione d' uguaglianza dirittamente applicare ad un quadrato, la di cui differenza dal circolo si trovasse minore di qualunque minima quantità che assegnare si possa. Ciò non ostante basta questa minima differenza per convincere ogni Geometra, che tra un dato circolo, e un dato qualunque siasi quadrato non vi ha quella vera ugua-

glianza, che si scorge tra i due triangoli formati dalla diagonale del quadrato. Che se talvolta si denominano uguali due quantità, la cui differenza è, per così dire, minima, da tutti si conosce, e si consente, che allora il nome d'uguaglianza non si prende nel suo vero, e preciso significato, ma in senso accomodatizio, per dire che sì fatte quantità riguardo al fine, o all'uso che si ha in vista, sono come se fossero eguali.

Neppure l' idea dell' unità può ammettere più o meno; altrimenti uno più uno in certi casi non farebbono esattamente due, nè più sarebbevi Aritmetica.

Così l' idea dell'affermazione, e della negazione è di sua natura una e identica in ogni rigore di precisione; poichè tra l'essere, ed il non essere non può intendersi, anzi s' intende impossibile qualunque siasi gradazione di più, o di meno, che scemi, o accresca la metafisica opposizione che vi ha tra l'essere, e 'l non essere.

Dunque queste tali nozioni e idee, ed altre molte che si potrebbono aggiugnere, non sono del genere delle sensazioni, nè possono riferirsi a mozioni, o impressioni corporee, le quali sono essenzialmente suscettibili del più, e del meno, come consta per confessione degli stessi avversarj.

Lo stesso vale dell' idee di un qualunque rapporto.

Aggiungiamo, che la nozione di un qualunque siasi rapporto, anche più semplice, quale si è quello dell'uguaglianza, non può in alcun modo riferirsi al genere della sensazione. Stanno innanzi agli occhi due colonne uguali. L'una e l' altra di queste fa la sua impressione sul senso, ed in virtù di questa simultanea impressione si producono nella fantasia due immagini rappresentanti due colonne. Ma la percezione di due colonne eguali non è la percezione della loro uguaglianza. Le colonne sono sensibili, sono figurabili, ma la nozione della uguaglianza non appresenta nè colore nè figura. Non basta che le percezioni delle colonne siano presenti alla fantasia, perchè la mente ravvisi la loro uguaglianza: si hanno talvolta sotto gli occhi cose uguali, senza che si apprendano come uguali. Per ravvisare la uguaglianza delle colonne, oltre la percezione dell'una, e la percezione dell'altra, si richiede una terza percezione, che connetta le due prime, onde risalti quel rapporto che non siede nè nell' una nè nell' altra separatamente, ma tutte e due le abbraccia, e stringe con vincolo indivisibile, e puramente intelligibile. Che se qualunque percezione o idea, altro non

fosse che una sorta di sensazione corrispondente ad impressione corporea, mediata, o immediata, sarebbe impossibile una percezione, che una, e identica in se stessa connettesse due altre percezioni, per riunirle senza pregiudizio della loro distinzione in quell'atto uno, semplice, identico, che le appresenta sotto un dato rapporto.

E quì si osservi, che que' Filosofi, li quali dalle sensazioni prodotte per le impressioni degli oggetti corporei pretendono dedurre tutta la serie delle operazioni della mente umana, non recano propriamente alcuna prova di questo loro sistema, ma si contentano di esporre con colore di verisimiglianza il modo, con cui pare loro che far si possa lo sviluppamento, ed il progresso dalle prime sensazioni agli atti che ne pajono più remoti. Laonde il loro modo di procedere non è altro che quello che tante volte ingannò i Fisici, li quali credevano di assegnare la vera cagione di un fenomeno coll' esporre il modo, con cui parea loro che si potesse produrre. E' vero che i sostenitori del sistema, che combattiamo, si lusingano di seguire un metodo ben diverso, perchè ad ogni tratto citano l' esperienza in loro favore; ma vi sono anche talvolta inganni grandissimi nell' uso che si fa dell'esperienza. E' notissimo il sofisma: *Hoc post hoc, ergo ex hoc*. Ed in questo sofisma incorrono non pochi, li quali osservando che un effetto suole seguire posto un tale antecedente, concludono che quell'antecedente sia la vera cagione dell'effetto. Al moto dello stantuffo segue l'innalzamento dell'acqua nelle trombe aspiranti, eppure cotesto movimento non è quello che propriamente innalza l' acqua. Coll'accendere il fuoco in una camera si fa prontamente accorrere l'aria per le fissure; non però il fuoco si è la cagione che spinga o attragga l' aria nella camera. E per venire ad un esempio più adattato al nostro caso, nell' osservare un suonatore di cembalo, il quale movendo le dita sopra varj tasti produce una serie armonica di suoni, chi concludesse che in quella macchina vi ha una occulta connessione tra il movimento delle dita, ed i suoni corrispondenti, talchè il suono non potrà eccitarsi, se non precede il movimento de' tasti, la conclusione sarebbe diritta, perchè altro non svilupperebbe se non quanto si contiene nella osservazione onde si deduce. Ma se da quella corrispondenza osservata tra il movimento de' tasti, ed i suoni, si concludesse, che il movimento delle dita, o de' tasti è la immediata

L' esperienza fallacemente allegata in favor del Sistema contrario.

cagione dell'armonia che ne risulta, ed inoltre che quell'armonia non è di sua natura altra cosa che uno sviluppamento, una diramazione, e propagazione dello stesso movimento delle dita, la conclusione non sarebbe felice, perchè direbbe di più di ciò che si contiene nelle premesse. Che nella data costituzione della natura umana si derivi l'origine delle idee dalle impressioni fatte sugli organi de' sensi, e che sì fatte impressioni vengano considerate quali antecedenti necessarj alla percezione delle idee, per naturale corrispondenza stabilita dal Creatore tralle operazioni del corpo, e quelle dell'anima, io nulla dirò contro una tale sentenza che oggi giorno si è resa pressochè universale, e la quale, qualora si contenga in que' termini, non arreca pericolo riguardo alla religione.

Ma il volere che le impressioni degli oggetti su gli organi de' sensi siano non solamente cagioni antecedenti, richieste per legge di natura al producimento delle idee, ma che dippiù sì fatte impressioni nel propagarsi dall' organo esterno fino al celabro costituiscano l'essenza delle sensazioni; che però le sensazioni siano formalmente mozioni corporee, e che tutti gli atti susseguenti della mente umana non siano che diramazioni, e modificazioni di quelle primarie sensazioni, ciò si chiama oltrepassare di molto nella conclusione quanto si contiene nelle premesse, nè pertanto una sì fatta conclusione può aversi per buona, e legittima.

Nè solo ha da rigettarsi un tal sistema, perchè fondato sù di argomentazione inconcludente, ma inoltre perchè quanto si allontana da' dettami della religione, altrettanto si discosta dalle nozioni di una sana, e ben regolata filosofia.

Per prova di questo assunto credo che basterà il riferire in qual modo i principali autori di tal sistema si prendono a spiegare i differenti atti, e movimenti dell'animo umano. Onde anche apparirà quale debba riputarsi l' intima disposizione del loro spirito, mentre non dubitano di spacciare per verità chiare e lampanti tante asserzioni non solo gratuite, ed inintelligibili, ma incoerenti in se stesse, e affatto ripugnanti al senso comune. Rechiamone gli esempj.

Prova ed esempio del modo, con

L'Autore del sistema della natura tom. 1. p. 191. spiega in questi termini l' atto del deliberare (1): *Allorchè*,

(1) Qui si prende la voce *deliberare* non in quanto significa la determinazione, ma in quanto designa l'atto, con cui si *consulta* l'animo seco stesso prima di determinarsi.

dic'egli, *l'azione della volontà è sospesa, si dice che noi deliberiamo, il che avviene qualunque volta due motivi agiscono alternativamente sù di noi. Deliberare egli è amare, e odiare successivamente, cioè lo essere successivamente attratto, e rispinto, ossia essere mosso ora dall'un motivo, ora dall'altro.*

cui l'Autore prende a spiegare l'atto del deliberare.

Domando se l' Autore non si contraddice nella nozione ch'egli ne dà di ciò ch'è il *deliberare*? Dice in primo luogo, che nel deliberare l' azione della volontà rimane sospesa, e poi soggiunge, che il deliberare consiste in questo, che si ama, e si odia successivamente. Ma nell' amare, e nell'odiare successivamente l'azione della volontà non rimane sospesa, ma si determina alternativamente all'amore, e all'odio. Ne'naturali incostanti si osserva assai frequente questo passaggio dall'amore all'odio, dall'odio all'amore: pure qualora l'incostante ama taluno in un ora, e l'odia nell'ora seguente, e poi torna ad amarlo, si dirà bensì ch' egli cangia le sue determinazioni, ma non che l' azione della sua volontà rimanga sospesa, come avviene qualunque volta si delibera. La maggior brevità degl'intervalli di questo passaggio non ne cangia la natura, e l'indole; e sarà sempre vero il dire, che lo amare, e l' odiare alternativamente egli è bensì prendere alternativamente determinazioni contrarie, ma non ciò che dicesi *deliberare*.

Ma seguitiamo l' Autore nella spiegazione meccanica di questo fenomeno p. 192. *Allorchè l'anima* (e per anima intende il cervello materiale) *è spinta da due motivi, che agiscono alternativamente sù di essa, o che la modificano successivamente, essa delibera: Il cervello è in una spezie d' equilibrio accompagnato da oscillazioni perpetue, ora verso un oggetto, ora verso un altro, finattantochè l'oggetto che lo spinge più fortemente, lo toglie da questa sospensione, che costituisce lo stato indeciso della nostra volontà.*

Pensiere assurdo sulla direzione, che dee prendere il cervello spinto da due differenti oggetti.

Quando un Mercatante delibera se dee vendere oggi il suo grano, oppure aspettare il mese venturo, la deliberazione verte sulle apparenze del maggiore, o minor vantaggio, che le combinazioni promettono. Ora domando se vi ha uomo, cui possa entrare in pensiere, che sì fatte combinazioni siano realmente altrettante oscillazioni di fibre vibranti or da una parte, or dall'altra? Come s'intenderà mai che l'uomo si pieghi a vendere oggi, o domani, secondo che

la sua fibra oscillerà a destra o a sinistra? Se chi difende la religione fosse costretto di ricorrere a spiegazioni di tale sorta, che nembo, che tempesta di sarcasmi non gli verrebbe addosso da tutte le parti?

Ma, prosegue l'Autore, *quando il cervello è spinto ad un medesimo tratto da due cagioni egualmente forti, che lo muovono secondo direzioni opposte, allora in virtù della legge generale di tutti li corpi, quando vengono spinti da forze contrarie, ed uguali, egli si ferma, egli è* in nisu, *non può nè volere, nè agire; ed aspetta che una delle due cagioni moventi abbia preso forze bastevoli a determinare la sua volontà, per attrarlo di modo che superi gli sforzi dell'altra. Questa meccanica* (si noti bene) *sì semplice, e sì naturale basta per farne intendere il perchè l'incertezza sia penosa, e la sospensione uno stato violento per l'uomo; e finalmente*, conclude, *consultando l'esperienza troveremo, che le nostre anime sono soggette alle medesime leggi fisiche, cui soggiacciono i corpi materiali.*

Poco sopra l'Autore facea consistere la sospensione della volontà, che accompagna la deliberazione, in oscillazioni alternative delle fibre del cervello, producenti successivamente amore, e odio. Quì egli la ripone in quello stato di quiete e di niso, ch'è l'effetto di forze uguali, e contrarie agenti sul medesimo. Ma oltracciò chi si darà mai a credere, che un corpo premuto da forze uguali sia in uno stato più penoso, che se cedesse a una delle due? Vi ha in buona coscienza la minima analogia tra lo stato penoso di un uomo che delibera, incerto del partito che ha da prendere, e voglioso di trovarlo, e lo stato di un corpo indifferente a stare tralle due forze che lo premono, o a cedere con pari indifferenza a qualsisia delle due che prevalga? e questa è quella meccanica sì semplice, sì naturale, che spiega li fenomeni dell'animo?

Se le forze, o cagioni (*p. 194.*) *esterne, o interne che siano, le quali agiscono sullo spirito dell'uomo, tendono verso punti differenti, l'anima, o il cervello prenderà una direzione media, e in ragione della violenza con cui l'anima è spinta, lo stato dell'uomo è talora sì doloroso che la sua esistenza le diviene rincrescevole, più non tende a conservare il suo Essere, e và cercare la morte come un asilo contra se ec.*

Quando le forze agenti sull'anima, o il cervello tendono verso punti differenti, il cervello non è astretto a fermarsi, non è *in nisu*, in quel niso, che costituisce lo stato penoso dell'animo; ha il suo moto libero per la direzione media. Come dunque può avvenire, che la violenza di una delle due cagioni tendenti a punti differenti rechi uno stato sì doloroso, quando la violenza della forza che lo trae tutto a se, superando la forza contraria, non cagiona dolore alcuno? Le mozioni corporee sono della medesima natura, in qualunque direzione elle siano: perchè dunque la direzione media dovrà rendere dolorosa una mozione, la quale in altra direzione sarebbe stata anzi grata, e piacevole? Beato chi intende queste cose, o per meglio dire infelice chi crede d'intenderle. Ma vi ha di più. L'Autore rappresenta il cervello spinto da due impressioni tendenti a due punti differenti, cioè l'anima commossa da due percezioni di due differenti oggetti; imperocchè nel suo sistema le percezioni degli oggetti sono impressioni corporee nella sostanza materiale del celabro. Che un corpo spinto da due forze tendenti non in diretto a due punti differenti, prenda la direzione media, ciò s'intende facilmente; ma trasformate che siano queste impressioni corporee in altrettante percezioni, non ha più luogo la direzione media. E certamente per la direzione media il mobile tende ad un punto differente dai punti onde partono, ed a cui tendono le forze attraenti, o impellenti. Ora sostituendo a queste forze impressioni nate dalle percezioni degli oggetti, troveremo, che l'anima sarà tratta o spinta verso l'oggetto A per la percezione che ne riceve; ed insiememente sarà tratta o spinta verso l'oggetto B per la percezione ricevuta dal medesimo. Se queste due percezioni sono le impressioni che hanno da spingere l'anima nella direzione media, la spingeranno adunque verso un punto terzo, cioè verso un oggetto medio, senza che da quello sia provenuta percezione alcuna del medesimo. La volontà non può dirigersi ad un oggetto incognito, e l'Autore nol nega; pure in questo caso non è necessario che l'oggetto a cui tende la volontà, l'alletti, e l'attragga colla percezione di se stesso; basta che si trovi sulla linea della direzione media, che le due forze oblique imprimono al cervello. Ma ciò che vi ha di più maraviglioso si è, che la morte, o il non essere sia talvolta il punto della tendenza media determinata da quelle

forze obblique. Questo saggio potrà dare una idea della meccanica sì semplice, e sì naturale, con cui si spiegano in tale sistema le operazioni della mente umana. Ora è d'uopo rintracciare i principj sotto la scorta del medesimo Scrittore.

P. 99. *Quegli che hanno distinta l'anima dal corpo, altro non sembrano aver fatto che distinguere il cervello dal cervello medesimo. In fatti il cervello è il centro comune, cui vanno a riferirsi, ed a confondersi tutti li nervi sparsi in tutte le parti del corpo umano. Per mezzo di questo organo interiore si fanno tutte le operazioni, che si attribuiscono all'anima. Sono queste impressioni, cangiamenti, movimenti comunicati a' nervi che modificano il cervello. Questo riagisce in conseguenza, e mette in esercizio gli organi del corpo, ovvero egli riagisce sopra se stesso, e diventa capace di produrre entro il proprio suo recinto una gran varietà di movimenti, li quali si sono designati col nome di facoltà intellettuali.*

L'Autore non dissimula il suo sentimento sulla natura dell'anima. Nel suo sistema l'anima, ed il cervello sono una medesima cosa, e gli atti, e le facoltà intellettuali altro non sono che impressioni, cangiamenti, e mozioni dello stesso cervello. Egli costituisce il cervello quale centro comune, ove si riferiscono, e si confondono i nervi diramati in tutte le parti del corpo umano. Ma questo nome di centro può prendersi o nel senso rigoroso e matematico, o in un senso più largo ed abusivo. Quando si parla del centro d'un circolo, s'intende un segno, e punto situato nel mezzo della figura, punto indivisibile, principio di tutte le linee, che da quello si tirano alla circonferenza, ed in cui per conseguenza finiscono le linee, che dalla circonferenza si tirano ad esso. Supponendo pertanto che un tal punto fosse un Ente dotato di sensibilità, s' intenderebbe senza difficoltà qualmente potrebbe ricevere il sentimento di tutte le impressioni, che da tutti li punti della circonferenza verrebbono a finire, e come ad identificarsi in lui. Ma se si tratta di altra figura curvilinea tale che le perpendicolari alle tangenti non vadano riferirsi ad un sol punto, ma si vadano intersecando in differenti punti entro la figura, lo spazio compreso da que' punti non potrà dirsi centro della figura se non in senso lato ed improprio. In questo caso ciasche-

dun punto determinato dalla intersezione di due linee, non avrà che fare col punto vicino formato dalla intersezione di due altre linee, e però supponendosi altrettante impressioni dirette secondo quelle linee, ciaschedun punto dotato di sensibilità potrebbe avere il sentimento delle due impressioni, che in lui concorrono, e non il sentimento delle altre, che concorrono in altri punti. Ora nel costituire il cervello qual centro comune di nervi, o si piglia tutta l'ampiezza del cervello, o si suppone un punto indivisibile in esso, a cui si riferiscano le diramazioni tutte de' nervi. Nel primo caso, quand' anche si supponessero le parti del cervello dotate di sensibilità, ciascheduna potrebbe avere il sentimento delle impressioni, che a quella corrispondono, ma non già il sentimento delle impressioni fatte sulle parti vicine. Per avere il sentimento, che chiamasi *Coscienza*, di due impressioni differenti, è d' uopo che il medesimo soggetto venga realmente affetto da quelle due impressioni, e che in lui si concentrino. Mentre una impressione tocca un punto, e l'altra un altro punto, non vi ha ancora il soggetto affetto simultaneamente dall' una e dall' altra; e se si vuole, che que' due punti coll' urtarsi vicendevolmente, possano comunicarsele l'uno all' altro, questa comunicazione si farà dunque nel punto dell' urto, e questo diventerà, e dovrà intendersi come il soggetto solo capace di concentrarle, e d' identificarle nella sua unità indivisibile. Egli è chiaro che non può darsi sentimento simultaneo di due impressioni differenti, se queste non vengono ricevute in un soggetto identico a se stesso, e indivisibile. Bisogna che il punto supposto sensibile che riceve l' impressione A, riceva pure quello stesso la impressione B, per essere conscio a se stesso, ch' egli è tocco e dalla impressione A, e dalla impressione B.

Quando, dice l' Autore in una nota in fine della medesima pagina, *si dimanda a' Teologi ostinati nell' ammettere due sostanze essenzialmente differenti, perchè vogliono essi moltiplicare gli Enti senza necessità; egli è, dicono, perchè il pensiere non può essere una proprietà della materia. Allora si domanda loro, se non può Iddio dare alla materia la facoltà di pensare; rispondono di nò, perchè Iddio non può fare cose impossibili. Ma in questo caso i Teologi in virtù di tali asserzioni si danno a conoscere per veri Atei. In fatti per diritta con-*

seguenza del loro principio, tanto è impossibile che lo spirito produca la materia, quanto lo è che la materia produca lo spirito, o il pensiere.

I Teologi nell' ammettere due sostanze essenzialmente diverse, non moltiplicano gli Enti senza necessità. L'autore confessa, che noi non conosciamo la natura, o sostanza intima delle cose, se non per via delle loro proprietà. Ora se porremo mente alle proprietà, che il senso intimo, e la coscienza di noi medesimi ne fa ravvisare nel principio pensante, vi riconosceremo di leggieri una differenza, ed opposizione totale da quelle, che il senso ne appresenta negli oggetti corporei, come si vedrà in appresso, e questa eterogeneità, che sì chiara si scuopre tra le funzioni del principio pensante, e quelle delle sostanze materiali, porge un argomento irrefragabile di una essenziale diversità di sostanza tra l'uno, e le altre. Che poi li Teologi si dimostrino Atei, perciocchè dicono che la materia non può ricevere la facoltà di pensare, questa è mera vanità, nè credo che sia per dare loro gran fastidio il raziocinio dell' Autore, il quale se valesse, dovrebbe anche accettarsi per buono quello di chi argomentasse, che l'Architetto non può disegnare un palazzo, perchè il palazzo non può disegnare l'Architetto; o che l'Orologiajo non può fare un Orologio, perchè l'Orologio non può fare l'Orologiajo.

P. 103. nella nota: *Willis avendo aperto il cadavere di uno scemo, trovò il cervello più piccolo che d'ordinario. Dice, che la maggior differenza ch' egli abbia trovata tra le parti del corpo di quello scimunito, e quelle di un uomo assennato, si è che il plesso del nervo intercostale (ch' egli dice essere comunicante tra il cuore, ed il cervello, ed essere particolare all'uomo) era picciolissimo, ed accompagnato d'un minore numero di fibre che d'ordinario. Secondo il medesimo Willis, la scimia è fra tutti gli animali quello, il cui cervello è più grande rispettivamente alla sua statura, ed è però dopo l uomo quello che ha il più d'intelligenza.*

L' Elefante, secondo le osservazioni de' naturalisti, è venuto disturbare quella scala di corrispondenza, troppo frettolosamente introdotta da' Materialisti tra la maggiore o minor mole del cervello, ed il maggiore o minor grado d' intelligenza negli animali. L' Elefante supera in sagacità tutti gli altri bruti, e pure egli è uno di quegli animali che han-

no il cervello più piccolo rispettivamente alla loro statura. Se poi, per asserzione del Willis, il plesso intercostale frapposto tra il cervello, ed il cuore è proprio dell' uomo, questa corporale differenza somministra un indizio di più di unità di specie fra gl' individui dell' umana propagazione; talchè non debba riputarsi quale specie puramente nominale, ma vera e distinta specie, contrassegnata anche da caratteri sensibili e corporei.

P. 104. *Checchè ne sia, la sensibilità del cervello, e di tutte le sue parti è un fatto.* Della sensibilità attribuita alla materia.

Come un fatto? E chi lo dice? Si potrebbe parlare con maggiore franchezza, quando si trattasse della circolazione del sangue? Che un uomo cerchi persuadersi argomentando, e a forza di congetture la sensibilità del cervello, questo si capisce; ma che venga proposta come un fatto, questo è un contegno d'ardimento, che suole mascherare la debolezza, e la scuopre col volere nasconderla.

Se ci vien domandato (prosiegue l' Autore) *onde vien questa proprietà, diremo che ella è il risultato d' una tessitura, d' una combinazione propria dell' animale . . . . . Per altro alcuni Filosofi pensano, che la sensibilità è una qualità universale della materia . . . . in una parola la sensibilità, o è una qualità che si comunica come il moto, o è una qualità inerente a tutta la materia, e nell' uno, e nell' altro caso, un Ente inesteso, quale si suppone l'anima umana, non può esserne il soggetto.*

L' Autore lascia indecisa la quistione, se la sensibilità sia o il risultato di una certa tessitura, o una qualità inerente a tutta la materia; ma si noti che l'una di queste opinioni tende a distruggere l'altra. Se la sensibilità è qualità inerente alla materia, è impossibile ch' ella possa mai derivare dalla tessitura delle parti, non altrimente che supposta la gravità, quale proprietà inerente ad ogni particella di materia, si scorge impossibile, che la gravità risulti da qualunque meccanica disposizione di particelle non gravi. Quindi tutta l' apparente probabilità, che può favorire l' opinione della sensibilità inerente alla materia, tutta vale a comprovare assurda l' altra opinione, che ripete la sensibilità dalla tessitura delle parti. E pure l' Autore non tralascia di fare uso di questa opinione per ispiegare gli atti della mente umana, nè dubita di proporre le sue spiegazioni come tan-

ti teoremi incontrastabili. Onde appare, che queste spiegazioni, che da' Materialisti si propongono con tuono risoluto quali verità capitali, sono appoggiate a mere ipotesi incerte in quel medesimo sistema, e fra di se ripugnanti. Soggiunge, che sì nell' uno che nell' altro caso un Ente inesteso, quale si suppone l' anima umana, non può essere il soggetto della sensibilità. Questo è bensì vero nel primo caso, cioè nella opinione che fa dipendere la sensibilità dalla tessitura delle parti; ma come mai proverà l' Autore, che nel secondo caso cioè nella opinione di coloro, che fanno della sensibilità una qualità inerente alla materia, il soggetto della sensibilità non possa essere un Ente inesteso? Tra i filosofi, li quali ammettono la gravitazione universale, molti pensano, che i primi elementi de' corpi siano Enti semplici, ed inestesi, e nel sistema di que' filosofi quegli Enti semplici sono dotati di una forza d' attrazione, onde poi deriva la gravitazione universale. Colla stessa ragione volendosi diffondere la sensibilità in tutta la materia, come si potrà mai provare, che questa sensibilità non risieda negli elementi semplici, che la compongono? Per ciò fare bisognerebbe dimostrare, che la materia non può essere composta di Enti semplici; ma questa dimostrazione come potrà recarsi, anzi neppure tentarsi da un Autore, il quale confessa, che non possiamo conoscere in alcun modo la natura de' primi elementi, che compongono la materia ed i corpi? Dunque l'Autore ha parlato senza fondamento, quando ha detto, che nel caso della sensibilità inerente a tutta la materia, un Ente semplice, ed inesteso non può esserne il soggetto.

Possibilità d' una intelligenza reggitrice dell'universo, dedotta da quel sistema.

Da questo bujo, da queste tenebre d' incertezze, nelle quali si avvolge l' Autore, potrà per avventura la ragione fare spiccare un raggio di luce valevole ad isgombrarle. Egli riconosce ne' corpi organizzati una sensibilità, ed una intelligenza più, o meno attiva, che li muove, e li dirigge. Questi corpi organizzati sono compresi nel *gran Tutto*, cioè nell' universo che racchiude tutti gli Enti esistenti, il cui complesso forma la natura universale, la quale opera tutto, senza che vi sia bisogno di chiamare in ajuto l' opera di alcun Dio. Tale si è l'empio sistema dell' Autore. Ora egli, tom. 2. p. 102., parlando di nuovo di questo *gran Tutto* ch' egli chiama l' Ente necessario, dice che questo *Ente necessario il quale comprende*, *rinchiu-*

de, *e produce Enti animati*, *rinchiude*, *comprende*, *e produce delle intelligenze*. *Ma il gran Tutto*, seguita a dire, *ha egli stesso una intelligenza*, *che lo muova*, *lo faccia agire*, *lo determini*, *siccome l'intelligenza muove*, *e determina i corpi animati ? Ciò si è quello che niente può provare*. Fin quì arriva l'Autore, cioè a pretendere che niuna cosa può provare che siccome ne' corpi animati vi ha una intelligenza che li muove, così il *gran Tutto* abbia anch'esso una intelligenza, che lo dirigga, lo muova, e lo determini. Ma se non vi ha cosa che ciò provi, neppure vi ha cosa che provi il contrario; e nel sistema dell'Autore sia che la sensibilità, e l'intelligenza risulti da combinazioni di elementi, sia che si consideri quale proprietà essenziale a medesimi, egli è certo che la sensibilità, l'intelligenza, e l'energia che ne deriva, è suscettibile del più, e del meno, e che niuno sa fino a qual grado possa ella giugnere, secondo l'avvertimento ch'egli stesso ne dà di non limitare mai le forze della natura. In virtù di tali principj è cosa possibile, che siccome i corpi animati sparsi sù questa terra hanno chi più, e chi meno di sensibilità, d'intelligenza, e d'energia, così pure in altre sfere vi siano corpi animati, dotati d'un grado molto superiore d'intelligenza, e d'attività, e che il *gran Tutto* stesso abbia anch'egli un vigore d'intelligenza, e d'energia infinitamente superiore a quello delle intelligenze, che risiedono ne'corpi particolari.

Il Sistema de'Materialisti non ha da opporre a questa possibilità, la quale anzi chiaramente si deduce dai loro sistemi. Egli è dunque possibile, che l'universo sia retto da una intelligenza dotata di tutte quelle facoltà di sapere, di volere, e di potere, che riconosciamo in noi stessi, ma di grado infinitamente superiore; e ciò posto cade, e si rovescia sù se stesso quel sistema, che tutto tende ad escludere l'influenza di una intelligenza suprema dal governo dell'universo, e sostituirvi l'azione reciproca delle sostanze materiali che lo compongono. Imperocchè chi accerterà l'Autore, che l'intelligenza del *gran Tutto* (la quale essendo possibile avrà di già dovuto ritrovarsi nella serie delle combinazioni avvenute nella infinità del tempo scorso) non possa, e non voglia conservare le intelligenze umane anche dopo questa vita ? Chi lo accerterà, che non abbia potuto, e voluto prescriver loro leggi particolari, che non

possa, o non voglia premiarle, o punirle? Qual mezzo gli rimarrà pertanto di conservare al genere umano quell' insigne benefizio, ch' egli si vanta di avergli recato col liberare gli uomini da' terrori della religione? Certamente che quella intelligenza del mondo, la cui possibilità risulta da' principj dell'Autore, anzi di tutti li materialisti, non sarebbe il Dio ottimo massimo, Creatore del Cielo, e della Terra, spirito purissimo, e scevro d' ogni materia, Ente necessario, che comprende tutta la perfezione dell' essere, e però esistente per quella metafisica necessità, che lega l' idea dell'Essere attuale colla idea dell'Essere, che comprende tutta la virtù dell' Essere, Ente, nella cui intelligenza sussiste tutto l' intelligibile; Ente sapientissimo, fonte della verità, e dell' ordine; Ente santissimo, che nell'amare se stesso, ama il sommo vero, ed il sommo bene; Dio giustissimo, la cui volontà mantenitrice dell' ordine costituisce la giustizia; Dio misericordioso, la cui beneficenza adempie i difetti delle Creature; Dio potentissimo; in somma il Dio infinitamente perfetto, principio e fine d' ogni cosa, che la Religione Cattolica propone all' adorazione, e al culto degli uomini. Ma sebbene quella intelligenza dotata di forza incomparabilmente superiore a quella di tutti li corpi animati, e che si riconosce possibile in virtù del sistema dell' Autore, sia infinitamente distante dalla infinita perfezione del vero Dio, contuttociò non le si potrebbe negare il potere di reggere le cose inferiori a suo talento, e di assoggettarsi quella serie di combinazioni, che l' Autore si sforza di togliere all' impero di Dio per lasciarla in balìa della natura. Laonde si avrà sempre ragion di concludere, che il sistema dell' Autore rende possibile un principio distruggitore del medesimo.

P. 107. *Il sentimento è un modo di essere, o un cangiamento prodotto nel cervello all'occasione delle impulsioni, che i nostri organi ricevono, sia dalle cagioni esterne, sia dalle interne che lo modificano. In fatti ancorchè niun oggetto esterno venga scuotere gli organi dell'uomo, egli ha il sentimento di se stesso, e de'cangiamenti che si fanno in lui.*

Se il sentimento è un cangiamento prodotto nel cervello, se questo cangiamento può essere prodotto da cagioni interne, modificanti il cervello senza intervento d'oggetto esterno, ne viene in conseguenza, che l' uomo può

avere sentimenti indipendenti dalle impressioni degli oggetti esterni. Dunque non sarà necessario che tutte le idee vengano da' sensi.

L' Autore distingue sensazione, percezione, e idea, e ne dà la seguente spiegazione, p. 108. : *Ogni sensazione non è che una scossa data a' nostri organi; ogni percezione è la medesima scossa propagata fino al cervello; ogni idea è l' immagine dell' oggetto, da cui la sensazione, e la percezione dipendono. Onde si vede che se i nostri sensi non sono scossi, non possiamo avere nè sensazioni, nè percezioni, nè idee.* Definizioni recate dall' Autore della sensazione, della percezione, e dell' idea.

La sensazione consiste dunque nella scossa data all' organo; la percezione in quella scossa propagata fino al cervello. Dunque dovrà bastare la scossa data all' organo del senso per produrre una sensazione; anzi secondo l' ordine della natura la sensazione sarà di già prodotta nell' organo del senso, innanzi che la percezione della medesima siasi prodotta nel cervello; imperocchè la percezione non vien prodotta se non quando la scossa, che produce la sensazione nell' organo, è propagata fino al cervello; e sebbene questa propagazione facciasi con somma rapidità, pure non può farsi instantaneamente. Dunque nell' uomo potrà darsi sensazione nell' organo senza percezione nel cervello. Però sarebbe ben fondato chi dicesse, che quantunque non si senta il dolore della puntura in un dito strettissimamente legato nella parte superiore, pure non tralascia il dito di aver la sensazione del dolore, quantunque il cervello non ne abbia la percezione, perchè la scossa della puntura non può propagarsi fino a lui. E così potremo dire, che la sensazione della luce, e de' colori si fa benissimo nell' interno dell' occhio, quantunque l' ostruzione del nervo ottico impedisca la percezione, che ne dovrebbe avere il cervello.

E siccome in questo sistema può darsi sensazione senza percezione, così potrà darsi percezione senza sensazione. Ogni percezione consiste nel cangiamento prodotto dalla scossa propagata fino al cervello. Quando per tanto una interna cagione produca nella diramazione del nervo pertinente al cervello quello stesso cangiamento, che vi avrebbe prodotto la propagazione della scossa; il cervello avrà la stessa percezione, che avrebbe avuta in seguito della scossa fatta sull' organo. E giacchè l' Autore riconosce ca-



gioni interne atte a produrre si fatti cangiamenti senza l'intervento d'oggetto esterno, per mezzo di queste cagioni potranno aversi percezioni non precedute da sensazioni. Dunque egli contraddice a se stesso nell'affermare, che se i sensi non sono scossi, non possiamo avere nè sensazioni, nè percezioni, nè idee.

L'idea secondo l'Autore è l'immagine dell'oggetto, da cui la sensazione, e la percezione provengono. Questa definizione merita qualche riflesso; e per meglio intendere la mente dell'Autore è d'uopo riferire il passo che segue: *Gli occhi sono organi mobilissimi, e dilicatissimi, per mezzo de' quali noi proviamo la sensazione della luce, e del colore, la quale dà al cervello una percezione distinta, in seguito della quale il corpo luminoso, e colorato fa nascere in noi una idea. Nell' aprire la mia palpebra, la mia retina è affetta in un modo particolare; si eccitano nel liquore delle fibre, e de' nervi, che compongono gli occhi, delle scosse che si comunicano al cervello, e vi dipingono l'immagine del corpo che agisce sù di noi, e così abbiamo l'idea del colore di questo corpo, della sua grandezza, della sua forma, della sua distanza; ed è così che si spiega il meccanismo della vista ec.* E dopo qualche intervallo: *la delicatezza della membrana che veste l'interno delle nari, la rende atta ad essere vellicata da corpuscoli invisibili ed impalpabili, ch' emanano da corpi odoriferi, e portano al cervello sensazioni, percezioni, e idee. Questo è ciò che costituisce il senso dell'odorato.*

Ho attualmente un pezzo di carta sotto gli occhi. *La retina*, o altra qualunque siasi membrana interiore *è affetta da raggi riflettuti dalla carta.* Fin quì non vi ha difficoltà. *Si eccitano nel liquore delle fibre, e de'nervi certe scosse che si propagano fino al cervello.* Questo ancora si può intendere, lasciando da parte ogni discussione anatomica. *Queste scosse dipingono nel cervello l'immagine del corpo che agisce sull' occhio, e così l'oggetto imprime nel cervello l'idea del suo colore, della sua grandezza, della sua forma, della sua distanza ec.* Quì sorge la difficoltà. Che i pennelli de'raggi dipingano sull' interiore membrana dell' occhio la forma dell' oggetto, vestita de' suoi colori, questo si capisce; ma che il liquore contenuto ne'nervi, scosso da'raggi, e premuto, o scorrendo verso il cervel-

lo dipinga in esso l'immagine dell'oggetto, il suo colore, la sua grandezza, la sua distanza, non so se uomo vi sia che si lusinghi d'intenderlo veramente. Il liquore, che si suppone contenuto ne'canaletti de'nervi, non riceve dalla scossa de'raggi che una maggiore, o minore impulsione al movimento, e questa nulla vale per dare al liquore la virtù di copiare sulla sostanza del cervello l'immagine dipinta sulla membrana dell'occhio. Molto meno potrà il liquore aspergere quella forma de'colori medesimi, che la rifrazione de'raggi sparge sulla membrana. Molto meno potrà dalla scossa del liquore dipingersi la distanza dell'oggetto. Questo meccanismo della vista proposto sì risolutamente dall'Autore, non ha quel grado di chiarezza, che uno spirito amante del vero ricerca nella spiegazione de'fenomeni; e se gli Apologisti della Religione si permettessero di proporre sì fatti meccanismi per lo scioglimento delle difficoltà, non so con qual buona grazia si riceverebbono dagli increduli.

L'Autore spiega parimente la percezione degli odori per via de'corpuscoli emananti da corpi odoriferi, da'quali vellicata la membrana delle narici propaga la ricevuta impressione fino al cervello. Questa spiegazione si ammette comunemente in questo senso, che la impressione fatta da'corpuscoli sull'organo dell'odorato, propagata fino al cervello è la cagion naturale stabilita per legge del Creatore, onde si eccita nell'anima la sensazione dell'odore. Ma il nostro Autore non vuole nè Creatore, nè leggi stabilite dal Creatore; tutto ha da farsi per via d'impressioni corporee in sostanze corporee. E quì ripeterò una cosa già riferita nella Dissertazione Della esistenza di Dio, e della immaterialità ec., pag. 277. (*num.* 10.), e pag. 359. Gli Anatomici convengono in riguardare come omogenea la sostanza de'nervi diramati in tutte le parti del corpo; e senza grande apparato di dottrina questa omogeneità sembra comprovarsi dal vedere, che pungendosi l'organo della vista, e dell'udito, dell'odorato, del gusto, e del tatto, la puntura eccita in tutti un medesimo genere di sensazione dolorosa, colla sola differenza che il dolore sarà più, o meno acuto, secondochè la parte sarà più, o meno dilicata. Le differenze de'differenti plessi di nervi si rapportano a maggiore, o minore densità, mollezza, ed altri sì fatti accidenti, ne'quali non vi ha che del più, e del meno, e che però non tolgono l'omogeneità di sostanza derivante dalla loro comune origi-

ne. Dovrà pure aversi per omogeneo il liquore contenuto ne' nervi, giacchè l'Autore, p. 124. nella nota, si mostra propenso a credere, che quel liquore, *che i Medici chiamano fluido nerveo, ossia quella materia tanto mobile, e che reca sì prontamente al cervello l'avviso di tutto ciò che si passa in noi, altro non è che la materia elettrica*. E' vero, che nè Franklin, nè altri valorosi promotori della teoria dell' elettricismo non hanno finora scoperta nella materia elettrica la virtù di dipingere sul cervello; ma quì dobbiamo prendere ciò, che l'Autore ne dà. Essendo dunque omogenea la sostanza de' nervi, omogeneo il liquore contenuto ne' loro canaletti, le scosse fatte sui nervi appartenenti all' organo dell' odorato non possono differire sostanzialmente da quelle, che si fanno sui nervi appartenenti all' organo dell' udito, o del tatto. La differenza sarà ne' gradi di queste scosse, e non nel genere. Come dunque avviene, che le scosse fatte sull' organo dell'odorato producano sensazioni essenzialmente, e di tutto genere differenti da quelle, che vengono prodotte sull' organo dell' udito, e del tatto? Le sensazioni sono formalmente (secondo l' Autore) cangiamenti prodotti nel cervello; ed i cangiamenti prodotti nel cervello dalle scosse provenienti da qualunque organo sono pure cangiamenti meramente corporali, riducibili a una data impressione, o modificazione di moto locale, e però certamente analoghi, ed essenzialmente comparabili fra di loro. Come dunque avviene, che cangiamenti di lor natura comparabili siano formalmente sensazioni, e percezioni del tutto incomparabili, quale si è l'odore di un giglio, o il suono di una tromba?

Definizione del pensiere. P. 3. l'Autore imprende di dare una precisa nozione del *pensiere*, esaminando parte a parte ciò che si passa in noi alla presenza di un qualunque oggetto. Prende per oggetto quella spezie di frutta, che si chiama *Pesca*. Ripete come quest' oggetto tramanda al cervello differenti sorta di sensazioni, e di percezioni per mezzo degli organi della vista, dell'odorato, del gusto, e del tatto, e conclude. *Riunendo tutte queste impressioni, o modificazioni differenti de' miei organi trasmesse al mio cervello, cioè combinando tutte le sensazioni, le percezioni, e le idee che ho ricevute, ho l'idea di un tutto, che io disegno col nome di* Pesca, *di cui può il mio pensiere occuparsi, e di cui ho una nozione, ... onde si vede che il pensiere non è che la*

percezione delle modificazioni, *che il nostro cervello ha ricevute dagli oggetti esterni*, *o ch'egli si dà a se stesso*.

L'Autore ha fin quì parlato di sensazioni, di percezioni, e d'idee, e ne ha recate le definizioni che ha stimate le più favorevoli al suo sistema. La sensazione *è una scossa data a nostri organi*. La percezione *è quella scossa propagata fino al cervello*. L'idea *è l'immagine dell'oggetto*. Ora egli mette in campo una nuova funzione del cervello, che consiste in riunire, e combinare le impressioni ricevute, e per mezzo della quale si forma il *pensiere*. Ma l'Autore non si prende l'incomodo di spiegare come faccia il cervello a riunire, e a combinare le impressioni ricevute da' sensi. Non è piccola cosa il capire quale si possa essere quella modificazione del cervello, che riunisce, e combina altre modificazioni. Vediamo se per avventura non sarebbe più facile capire il contrario.

E per procedere con maggior chiarezza, poniamo due sole impressioni da combinarsi, provenienti da due differenti sensi, il colore, e l' odore di un giglio. Chiameremo B l'impressione del colore; C l'impressione dell'odore; A il soggetto che ha da riunire, e combinare le impressioni. Il soggetto A non può riunire, e combinare le impressioni B e C, se non è affetto simultaneamente dalle medesime. E certamente se l'impressione B va a finire in una parte del cervello, e l'impressione C in altra parte, la parte del cervello che riceve l'impressione B, nulla può sapere della impressione C, e viceversa. Dunque per operare la riunione è d' uopo che concorrano in una parte A, che sia scossa e dall' una, e dall' altra. Questo soggetto A o riceve queste impressioni in un punto indivisibile, o le riceve in differenti punti. Se le riceve in differenti parti, ricorre l'argomento. La parte *d* di A che riceve l' impressione B nulla sà della scossa che riceve la parte *f* dall' impressione C. La riunione delle impressioni ha dunque da farsi in un punto, perchè il soggetto che le riceve sia intimamente, e simultaneamente affetto dall' una, e dall' altra, e in questo solo punto pertanto si ecciterà il sentimento, ossia coscienza dell'una, e dell' altra, quale si richiede per combinarle. Onde si conclude, che la sede della coscienza, ossia di quella sorta di sentimento, che riunisce più impressioni, non può aver luogo che in un soggetto indivisibile, ed incorporeo.

Per confessione dell' Autore il soggetto A, che ha da

combinare le due impressioni B e C, dee al certo riceverle, dee essere affetto e dall' una, e dall' altra. Dunque dee essere omogeneo all' una, e all' altra. Ora domando, le impressioni B e C l'una deferente il colore, l'altra deferente l'odore, o sono omogenee fra loro, o eterogenee. Se si vogliono omogenee, come possono essere deferenti di sensazioni affatto eterogenee? Se si fanno eterogenee, come può il soggetto essere omogeneo all'una, e all'altra?

Osserviamo ancora la definizione, che l' Autore dà del pensiere, per recarne, come egli dice, una nozione precisa. Il pensiere *è la percezione delle modificazioni che il nostro cervello ha ricevute dagli oggetti esterni, o ch'egli si dà a se stesso*. Non è necessario il ripetere che, se il pensiere consiste nelle modificazioni del cervello, e se queste modificazioni può il cervello o riceverle dagli oggetti esterni, o darsele a se stesso, due sono i canali per li quali può sorgere il pensiere; l'uno esterno per mezzo degli oggetti che agiscono sui sensi, l' altro interno, e dipendente dall' energìa del cervello. Onde si potrebbe inferire, che il cervello può avere pensieri indipendenti da qualunque uso precedente de' sensi, contro il sentimento dell' Autore. Lasciamo da parte queste incoerenze, e osserviamo la definizione surriferita del pensiere. In quella definizione entra il nome di *percezione*, e questa fu già definita dall'Autore in questo modo, cioè *la scossa data a'nostri organi, e propagata fino al cervello*. Mettiamo ora questa definizione in luogo del definito a norma del metodo solito praticarsi per ravvisare con maggiore chiarezza il senso di una qualunque proposizione. Adunque la definizione del pensiere recata dall' Autore sarà questa: *il pensiere è quella scossa data a' nostri organi, propagata fino al cervello, dalle modificazioni che il nostro cervello ha ricevute per parte degli oggetti esterni, o ch'egli si dà a se stesso*. Lascio che il Leggitore si ricrei della nozione chiara, e precisa, ch'egli riceverà da sì elegante definizione.

Spiegazione data dal Autore dell' atto del *riflettere*. Pag. 112. *Non solamente il nostro organo interiore ravvisa le modificazioni ch'egli riceve dal di fuori, ma egli ha ancora il potere di modificare se stesso, e di considerare i cangiamenti, o movimenti che si fanno in lui, o le sue proprie operazioni, il che gli dà nuove percezioni, e nuove idee. L' esercizio del potere ch' egli ha di ripiegarsi sopra se stesso, è ciò che si chiama riflessione.*

Quando si dice, che una molla si ripiega sopra se stessa, si considera la molla come un tutto collettivo, composto di più parti, e altro non si vuol dire, se non che una parte della molla si piega sopra l'altra. Ma stando rigorosamente al significato identico, che importa la parola *se medesimo*, troveremo, che niun corpo può piegarsi sopra se stesso. Nel piegamento una parte del corpo s' inclina verso l' altra: ma che la stessa, e medesima parte, rimanendo quella dessa, e medesima, possa inclinarsi verso se stessa, ciò è assolutamente impossibile ne' corpi.

Secondariamente un corpo comunque siasi modificato, nel ripiegarsi sopra se stesso, cioè nel ripiegarsi d' una parte sopra l'altra, perde la sua prima modificazione. Un quadrato nel ripiegarsi forma o due quadrilunghi, o due triangoli ec.; però quando il cervello ha la percezione di un quadrato, cioè quando, secondo l' Autore, l' impressione fatta sul senso, e propagata fino al cervello, dipinge in quello la forma del quadrato, il cervello nel ripiegarsi non potrebbe più ravvisare la forma del quadrato. Quindi nel supporre che il pensiere sia una modificazione del cervello, ne viene in conseguenza ch'egli è impossibile che il pensiere, nel riflettersi sopra se stesso, rimanga, e si conservi quale era, ma che la riflessione dee necessariamente annientare, o dimezzare il pensiere che si riflette, per sostituirvene un altro. Ora essendo di fatto che il pensiere nel riflettere sopra se stesso non solo si conserva, ma si rischiara, e s' invigorisce, ne segue che il principio riflettente dell' anima non è una parte, o modificazione del cervello, ma sostanza di genere, e di natura diversa, cui convengono proprietà, e funzioni incompatibili colla natura incorporea.

P. 109. *La grande mobilità, di cui l' organizzazione dell'uomo il rende capace, si è quella che lo distingue dagli Enti, che diciamo insensibili, e inanimati. I differenti gradi di mobilità, di cui l' organizzazione particolare degli individui della nostra specie li rende suscettibili, mettono tra essi delle differenze infinite, e incredibili, tanto per le facoltà corporee, quanto per quelle che si chiamano mentali, o intellettuali. Da questa mobilità più, o men grande risulta l' ingegno, la sensibilità, l' immaginazione, il gusto ec.*

Vano ricorso dell' Autore alla mobilità della organizzazione.

Non so con quale apparenza di ragione potesse dirsi, che l' organizzazione renda il cervello dell' uomo più mobile,

per esempio, che quello della scimia. Se dunque l'ingegno, il gusto, l' immaginazione dipende dalla mobilità dell organizzazione, non pare che la scimia dovesse cedere all' uomo in alcuna di queste doti.

La mobilità è la capacità di un corpo ad essere trasportato successivamente di luogo in luogo col cedere alle forze impellenti, o attraenti. Nè si può comprendere che il trasporto successivo d'un luogo all' altro abbia maggiore affinità colla facoltà di pensare, che la quiete d' un corpo in un medesimo luogo. Una palla di cannone spinta dalla polvere acquista rapidità di moto, e non maggiore proclività al pensare. In una fila di palle elastiche decrescenti in certa proporzione, l'impulso dato alla maggiore, propagato per tutta la serie delle palle, imprime all'ultima una velocità incredibile; e sarebbe al certo un sogno il figurarsi che da questa velocità nascesse una qualunque disposizione maggiore a ricevere, o a produrre le facoltà intellettuali.

I differenti gradi di mobilità accennati dall'Autore dipendono da una maggiore, o minore facilità a ricevere più, o meno di velocità da una qualunque forza, e questa dipende dalla figura, e dalla maggiore, o minore mole del corpo. Sarà più facile muovere un pezzo di piombo sferico posto sopra una tavola, che un pezzo cubico di mole eguale; e una data impulsione farà muovere con più di velocità un granello di piombo, che una palla da schioppo. Ora chi potrà persuadersi, che per quella maggiore mobilità il granello di piombo si accosti di più alla facoltà di pensare, che la massa intera onde fu staccato? Sebbene a parlare propriamente, la mobilità in se stessa è la medesima in tutte le particelle de' corpi, come si deduce anche da questo, che l'Autore non riconosce alcun movimento veramente spontaneo. Ma quì non vogliamo entrare in discussioni fisiche.

Si dirà, che oltre la mobilità si richiede una data organizzazione per produrre il pensiere. Ma oltrecchè ciò sarebbe una petizione di principio, come può apparire dalle cose fin quì dette, abbiamo veduto, che l' Autore si dimostra propenso a credere, che quel liquore nerveo, che imprime le percezioni nel cervello, altro non sia che il fluido elettrico. Però sottoponendo agli sperimenti elettrici l' occhio, il cervello, il palato di un animale di fresco ucciso, crederemo per avventura che il fluido elettrico collo scorrere in quelle parti organizzate, e collo scuoterle abbia la vir-

tù d'imprimervi sensazioni, e percezioni? ne lascio il giudizio all'Autore medesimo.

E quì mi si permetta una digressione. Un moderno Scrittore acclamatissimo, nel favellare della luce si mostra dubbioso se la luce sia sostanza corporea, o nò. L'argomento principale, per cui sembra inclinare a non crederla corporea, si è quella grandissima velocità con cui la luce percorre trenta, e più milioni di leghe in poco più di sette minuti. Non mi è ignoto che il Neuton medesimo, e dopo lui valentissimi Fisici hanno dubitato della corporeità della luce: nè mio pensiere si è quì di entrare in questo cimento; osservo soltanto, che questi si muovono a dubitare per ragioni di tutto altro conto, che non sono quelle del nostro moderno Scrittore. Egli si mostra restìo a credere, che la luce sia corpo; e perchè? perchè la velocità richiesta per iscorrere trenta milioni di leghe in mezzo quarto d'ora non pare compatibile colla natura del corpo. Un tale argomento pare, a dir vero, poco degno d'un Fisico. E chi non sa che la velocità impressa ad un corpo, e vero corpo, qualunque siasi, può crescere all'infinito? Nell'ipotesi Copernicana la terra percorre in un anno uno spazio di più di 180 milioni di leghe, e però percorre in meno di due mesi lo stesso spazio che la luce percorre in un mezzo quarto d'ora, onde il rapporto della velocità della terra a quella della luce si troverà di 1 a circa undici mila. La velocità di Mercurio è assai maggiore di quella della terra, onde la differenza delle velocità sarà di tanto minore. Che diremo de'Cometi nel perielio? Queste sono differenze determinabili, e minime, se si considera la possibilità delle cose. Quindi non vi ha luogo di dubitare, che il globo della terra non sia di sua natura, e senza detrimento della sua corporeità, suscettibile di ricevere non solo dieci, ma venti, e trenta mila gradi di velocità, onde non solo uguagliare, ma superare eziandio la velocità della luce. Ma ciò che vi ha in questo di sommamente maraviglioso, si è, che la rapidità della luce paja a questo Scrittore argomento sufficiente d'incorporeità, e che la velocità del pensare, infinitamente più distante da ogni indole di corporeità, non paja sufficiente motivo di estrarre la facoltà pensante dalla massa delle sostanze corporali.

Il medesimo Scrittore si prende anche a sostenere, che non si dia l'aria elementare, ma che quella che da noi aria

si chiama, è formata dalli vapori, e dall' esalazioni di ogni sorta, che si sollevano dal globo terraqueo. Confesso ingenuamente che a me non dà fastidio, che si ammetta, o nò l' aria elementare, Ma gioverà riferire uno de' più robusti argomenti che lo Scrittore adduce in favore della sua opinione. L' argomento è questo: l' aria elementare essendo grave, siccome tale vien riconosciuta da tutti quelli che l'ammettono, dovrebbe premere sulla superficie del globo, e con questa pressione impedire l' innalzamento de'vapori, e dell' esalazioni. Io vorrei pregare lo Scrittore di spargere d' olio il fondo di un vaso, e indi versare sopra una buona copia d' acqua; egli vedrebbe l'olio partirsi dal fondo, e sollevarsi alla superficie dell' acqua, e si renderebbe capace, che l' acqua lungi di frapporre per la sua maggiore gravità un ostacolo al sollevamento dell' olio, dee anzi per quella maggiore gravità sollevarlo. Non dico altro sù questo punto di fisica, che non ha che fare col nostro assunto. Ma ciò che importa si è di osservare, che questi Corifei della Filosofia, i quali danno sì fatti saggi della loro perizia, sono quegli appunto, che non sanno finirla sulla pretesa ignoranza de' Teologi. Torniamo all' Autore del sistema della natura.

P. 126. *Ogni qualunque scienza non può essere fondata che sulla verità; e la verità stessa non si fonda che sul rapporto costante, e fedele de' nostri sensi. Così la verità è la conformità, o convenienza perpetua, che i nostri sensi ben costituiti ci mostrano per mezzo della esperienza tra gli oggetti che noi conosciamo, e le qualità che loro attribuiamo.*

Della conoscenza del vero. Due ordini di verità. Impossibilità di spiegare l'uno di questi ordini nel Sistema dell' Autore.

Due sono le maniere di accertarsi di una convenienza perpetua tra gli oggetti, e le proprietà che loro si attribuiscono. L' una è l' induzione, l' altra la dimostrazione. La prima si fonda sull' esperienza; la seconda sulla connessione delle idee. Nell' aprire un alveare, nell' osservare le celle fabbricate dalle Api, la loro figura esagona, la grandezza ec., non si può giudicare a prima vista, se da per tutto ed in ogni tempo le celle delle Api hanno la medesima figura, e 'l medesimo diametro; ma moltiplicandosi le osservazioni in diversi tempi, e in diversi luoghi, se si osserva che coteste celle presentino costantemente una medesima figura, e un medesimo diametro, vi ha luogo di concludere una perpetua convenienza tra le celle dell' alveare, e

quelle qualità, che in esse invariabilmente si scuoprono. Questo modo di argomentare è soggetto ad errore quando non sia cautissimo. Gli abitanti de' climi caldi vedono costantemente l' acqua nello stato di fluidità. Se da questa costante osservazione inferissero esservi una perpetua convenienza tra l' acqua, e la fluidità, essi s' ingannerebbono a partito.

Ma quando nel vedere un albero, osserviamo che l' albero tutto è più grande che qualunque suo ramo in particolare, non abbiamo bisogno di ripetere l' osservazione per accertarne se lo stesso avrà luogo in altri alberi, ed in altri tutti. Quel rapporto intellettuale, che risalta nella nostra mente dalla comparazione dell' idea del tutto, e dell' idea della parte, ne dimostra ad evidenza, che qualunque oggetto sia per appresentarsi a' nostri occhi, troveremo necessariamente il tutto più grande della parte. Le verità in tal guisa fondate sulla connessione delle idee non hanno bisogno di esperienza per essere pienamente accertate, ma in un tratto tutto irradiano l' intelletto per la nativa chiarezza che seco recano.

Quando affermiamo per via d' esperienza la perpetua convenienza tra una cosa, e la qualità della medesima, non sappiamo altro senonche quella convenienza s' incontra da pertutto, ma non veggiamo il nodo che le connette, ne sarebbe pertanto lecito concludere, che sia impossibile di trovarle talora disunite. Sappiamo che la sensazione di una celletta d' Api è sempre stata congiunta in noi colla sensazione della figura esagona, ma questa congiunzione comecchè costante di sensazioni, non la dimostra metafisicamente necessaria, ed inalterabile.

Per lo contrario quando affermiamo per via della connessione delle idee la perpetua convenienza tra una cosa, e una data proprietà della medesima, veggiamo chiaramente il perchè della convenienza, e scorgiamo con uguale chiarezza l' impossibilità, che vi ha nel supporre la proprietà disgiunta dalla cosa. L'idea sì chiara, e sì evidente di quel *perchè* non viene già dalla costante associazione delle sensazioni ricevute, poichè una tale associazione comecchè perpetua, e costantissima, non basta per se stessa, come si è veduto, per fare conoscere il nodo della connessione. L'idea di questa connessione, della sua inalterabilità, della sua applicabilità ad infiniti oggetti difficilmente potrebbe l' Autore

rinvenirla nel suo meccanismo del cervello. In fatti questo meccanismo si riduce a tre punti. I. Urto delle fibre contro il cervello, ed urto del cervello contro le fibre. II. Modificazione del cervello prodotta da queste scosse. III. Ripiegamento del cervello sopra se medesimo. L'urto delle fibre porterà, se si vuole, congiunte al cervello differenti sensazioni, ma non porterà già il *perchè* della congiunzione. Le fibre porteranno, se così piace, la sensazione della cella, e la sensazione della figura, perchè la cella, e la figura possono scuotere materialmente le fibre de' sensi. Ma I., il *perchè* di qualunque connessione di cose non può dare materiale scuotimento nè all' occhio, nè alla mano. II. Nella modificazione del cervello altro non vi ha che l'immagine materiale materialmente impressa dalle fibre, e III. nel suo ripiegamento il cervello non può ravvisare se non quella stessa immagine, e ravvisarla dimezzata, guasta, e deformata.

Però scaltramente l'Autore altro fondamento non ha voluto lasciare alla verità che il rapporto fedele, e costante de' sensi, nè altra via per indagarla che la esperienza, la quale ne accerti della perpetua convenienza, che i nostri sensi scorgono tralle cose che conosciamo, e le qualità che loro attribuiamo; nè però lascia luogo ad alcun altro ordine di verità fuorchè a quelle che si accertano per via d'induzione. Io vedo che una tale nozione conviene assai bene al suo sistema, poichè in tal guisa gli è paruto che colla costante associazione di certe sensazioni potea spiegare acconciamente come il cervello si mette in possesso delle verità, che le impressioni de' sensi gli portano. Ma questo è un confessare, che il cervello non è capace di conoscere altre verità, oltre quelle perpetue convenienze, che pel rapporto costante de' sensi ravvisiamo tra certe cose, e certe qualità. Ora siccome egli è certissimo, che il nostro intelletto conosce un altro ordine di verità, che non richiede questo rapporto costante de' sensi, e nelle quali conosce assai meglio per intima luce, e senza bisogno d'esperienza la perpetua, inalterabile convenienza che vi ha tra certe cose, e le loro proprietà, ne segue, che l'ordine intellettuale è affatto irreducibile al meccanismo dell'Autore, e che altra sostanza oltre il cervello si richiede per ispiegare gli atti, e le facoltà intellettuali, che proviamo in noi medesimi.

Rovinoso fondamento della verità stabilito nel rapporto de' sensi.

L'Autore stabilisce il fondamento della verità nel rapporto costante, e fedele de' sensi ben costituiti; ma nel suo sistema questo rapporto non è senza difficoltà. Egli per togliere ogni forza all'argomento, che in favore della esistenza di Dio si prende dall'ordine dell'universo, impiega tutto il capo 5. a voler provare, che non vi ha nell'universo nè ordine, nè disordine riguardo alla natura universale, e al gran Tutto; poichè tuttociò che avviene, è un'effetto necessario delle leggi della natura; che riguardo ad una natura, o individuo particolare l'ordine consiste nella costituzione conveniente alla conservazione di quell'individuo; che per altro i movimenti dello stato morboso sono regolati da leggi non men naturali, nè men necessarie, che quelle che producono la sanità; che però riguardo alla natura universale tutti li movimenti degli Enti, tutte le loro maniere di operare non possono non essere nell'ordine, e sono sempre conformi alla natura. Ciò supposto, qualunque siasi la costituzione de' nostri sensi, ella è determinata, e regolata dalle leggi invariabili della natura. Però se all'Autore si chiede in che faccia consistere la fedeltà del rapporto de' sensi, non può assegnare altro principio, che l'esatta conformità colla natura; talchè fedele abbia da riputarsi quel rapporto, che vien determinato dalle leggi necessarie, ed invariabili della medesima. Ma qualunque sia la costituzione de' sensi, questa costituzione, ed il rapporto che ne risulta, è sempre invariabilmente determinato dalla natura; dunque in qualunque siasi costituzione il rapporto de' sensi sarà sempre fedele di necessità, siccome di necessità sarà sempre conforme alla natura, in quanto determinato dalle leggi della medesima.

Che se si vuole riguardare la costituzione de' sensi relativamente alle nature particolari, per istabilirne la bontà, o il vizio, io domanderò, se la costituzione de' sensi è la medesima nelle differenti nature dotate di sensibilità, o pure s'è differente in tutte le differenti spezie, o individui? Che questa costituzione sia la medesima in tutti gli animali di tutte le spezie, nol dirà un Autore, il quale insegna, p. 17., che la natura è costretta di diversificare tutte le sue opere, e che non si danno, nè si possono dare due Enti, due combinazioni, che siano rigorosamente le medesime; la costituzione de' sensi sarà dunque per legge necessaria di natura, differente nell'uomo, nella scimia, nella

mosca, anzi sarà differente in tutti gl' individui di tutte le specie. I rapporti de' sensi risultanti dalla loro costituzione saranno per tanto differenti nelle diverse specie, e negl' individui tutti delle medesime. E quantunque gli organi de' sensi si suppongano ben costituiti, questi rapporti benchè differenti saranno ugualmente veri, perchè ugualmente conformi alla natura, e la verità si troverà dissona a se stessa.

Che un medesimo oggetto faccia diverse impressioni sù organi differentemente costituiti, non vi ha in ciò contraddizione alcuna; il fuoco indurisce il fango, ed ammollisce la cera. Lo stesso cibo per la differente costituzione del palato eccita in uno la sensazione del dolce, in un altro la sensazione dell' amaro. In questo caso la verità consiste a giudicare, che vi ha in quell' oggetto la facoltà di eccitare differenti sensazioni secondo la differenza degli organi. Ma se questa è la sola specie di verità che si raccolga dal rapporto de' sensi, non si richiede per fondarla, che i sensi sieno bene, o male costituiti, poichè il senso o sano o viziato che sia, riferirà sempre la sensazione, che l' oggetto dee cagionare in tale disposizione d' organi, e i sensi meglio costituiti non avranno altra prerogativa, che di riferire quella tale sensazione, che il tale oggetto produce più comunemente sugli organi della specie umana. Onde sul rapporto de' sensi non potranno fondarsi se non verità di fatto, e conoscibili per via d' induzione. Ma le verità fondate sulle relazioni ideali, e immutabili delle cose, come questa: *che il tutto è più grande della parte*, non sono riducibili alla teoria dell' Autore. Queste verità non esigono il rapporto costante de' sensi, nè il lento progresso della esperienza. Comunque si appresenti allo spirito l'idea del tutto, e della parte, l'intelletto riconosce in un attimo, e con piena evidenza la relazione di maggiore disuguaglianza, che vi ha tra il tutto, e la parte; e quando l' uomo si prendesse pazzamente a volere riscontrare questa verità in tutti gli oggetti che gli si appresentano, dopo mille tentative, e mille ripetute osservazioni, ed esperienze non renderebbesi più convinto di questa verità, nè la ravviserebbe con maggior chiarezza, che quando la prima volta balenò nella di lui mente quel raggio di evidenza, per cui vide la maggioranza del tutto sopra la parte. Che se queste verità non esigono il rapporto costante de' sensi, neppure

richiedono sensi ben costituiti. Comunque viziato sia il senso, non vi ha pericolo ch'egli appresenti la parte più grande che il tutto, e per guasti che un uomo abbia li sensi, se non ha perduta affatto l'intelligenza, qualunque minimo uso del suo intelletto basterà sempre per convincerlo, *che il tutto è più grande della parte*.

Molte altre cose potrebbonsi aggiugnere del rapporto de' sensi anche ottimamente costituiti, della superficie che i sensi rappresentano liscia, quando pure è scabra, del remo che la vista rappresenta piegato nell'acqua, e che il tatto ritrova diritto qual'è. In questo caso l'organo della vista imprime nel cervello l'immagine d'un remo diritto. Il cervello nel piegarsi sopra quelle immagini, da qual parte propenderà? Onde caverà l'immagine del vero? Il nostro intelletto col riflettere sul difetto di cagione atta a piegare, e a raddrizzare il remo, riconosce facilmente l'illusione della vista, prima anche di avere appresi gli effetti delle rifrazioni. Ma nel sistema dell'Autore quale scossa di fibre, o di fluido elettrico sarà capace di recare al cervello l'immagine di quel difetto di cagione, che fa prevalere il rapporto del tatto a quello della vista? Certamente dee avere occhi lincei chi arriva a scoprire il progresso di un sì fatto raziocinio nell'urto delle fibre contro il cervello, nell'urto del cervello contro le fibre, e nel piegamento che fa una parte del cervello sull'altra.

P. 169. L'Autore si prende a definire l'istinto. *Egli è l'effetto di un vivissimo sentimento, e consiste nella facoltà di combinare prontamente una folla di esperienze, e d'idee complicatissime*. — Istinto mal definito.

L' Autore non avrà difficoltà di riferire all'istinto quei movimenti della lingua, e delle labbra, che il bambino appena nato addatta con tutta la precisione per succhiare il latte. Io domando se un tale istinto suppone una folla di esperienze, e d'idee complicatissime colla facoltà di combinarle? Un ragno nato in una camera, guidato dall'istinto tesserà la sua tela nel luogo più opportuno, anche prima di aver veduta alcuna mosca, o altro ragno a lavorare. Ov'è qui la folla di esperienze, e d'idee complicatissime, onde ha da nascere l'istinto?

P. 208. L'Autore che vorrebbe scancellare ogni vestigio di libertà, ragiona così. *Noi ci crediamo liberi, perchè non sappiamo riandare le cagioni che ci muovono, per-* — Argomenti dell' Autore contro la libertà. Risposta.

...e: del senti...ento della ...bertà, e della ...iputazione ...elle azioni. *chè non possiamo analisare, e decomporre i movimenti complicati che si fanno in noi. La nostra ignoranza è quella, sù cui si fonda unicamente quel sentimento sì profondo, e contuttociò illusorio che abbiamo della nostra libertà, e che ci viene opposto quale prova convincente di questa pretesa libertà.*

Ricordiamoci, che secondo l'Autore, il sentimento è una scossa propagata fino al cervello, un movimento, una modificazione del cervello medesimo. Siccome per tanto vi ha tale modificazione del cervello, ch'è un sentimento di dolore, e tale altra ch' è un sentimento di timore ec., così giacchè l' Autore riconosce in noi un sentimento di libertà, bisogna che vi sia una modificazione del cervello che lo produca, e sia anzi quel sentimento medesimo. Per altra parte, siccome il dolore non và disgiunto dal sentimento del dolore, nè il timore dal sentimento del timore, così neppure la libertà può andare disgiunta dal sentimento della libertà; essendo chiaro che non possiamo avere intimo sentimento se non di ciò onde siamo affetti, e che se siamo affetti in un qualunque modo, quell'affezione è certamente in noi. Nè giova il dire che questo sia un sentimento illusorio. Un sentimento può dirsi illusorio relativamente alla cagione esterna che lo eccita, ma non relativamente a ciò che si passa nell' animo. Un uomo viaggiando di notte al chiaro della luna s'immagina di vedere un lupo attraversare la strada, ed è colto da improvvisa paura, fa un passo avanti, e riconosce che il preteso lupo è l'ombra di un tronco tagliato in certa forma. Ragionando di questa sua paura, potrà quell' uomo dire che fu illusoria relativamente alla cagione nell' immaginare un lupo alla presenza di un' ombra; ma il sentimento della paura considerato nell'animo non fu già illusorio, e la paura fu vera paura, non meno che se l'ombra fosse stato un lupo. Per tanto siccome il sentimento della paura è prova certissima dell'esistenza nell'animo di quell'affezione che si nomina paura, così il sentimento della libertà è prova certissima dell'esistenza nell'animo di quell'affezione che chiamasi libertà.

P. 224. L' Autore si fa incontro all' argomento che si desume dalla imputazione delle azioni in favore della libertà: *Io rispondo*, dic' egli, *che imputare un' azione ad alcuno, egli è un attribuirgliela, ed il riputarnelo Autore; però quand' anche si supponga, che quell' azione sia*

l' effetto d' un agente necessitato , l' imputazione può aver luogo .

In questa guisa si potrebbe imputare l' omicidio ad un uomo , che cadendo da un tetto ammazza chi è sotto , non meno che all' assassino di strada che lo commette di sua spontanea volontà . Se si domanda chi ha devastate quelle biade ? Chi ha incendiata quella casa ? Si risponde , la gragnuola , il fulmine ; non ad altri che alla gragnuola , ed al fulmine si attribuiscono que' tristi flagelli . E sarà questa l' imputazione ohe si fa dell' omicidio ad un assassino di strada ?

Il merito, *e 'l demerito* , segue a dire l' Autore , *che noi attribuiamo ad un' azione , sono idee fondate sugli effetti vantaggiosi , o nocevoli , che ne risultano per coloro che li provano , e supponendo che l' agente fosse necessitato , non è meno certo , che la sua azione sarà buona , o cattiva , stimabile , o disprezzevole per tutti quelli , che ne sentiranno gli effetti , e finalmente atta ad eccitare il loro amore , o il loro sdegno .*

Gli effetti vantaggiosi , o nocevoli di un'azione non bastano per fondare il merito , e'l demerito propriamente detto , nè per acquistare stima , o biasimo , benevolenza , oppure odiosità agli agenti onde quelle partono . Le cose inanimate non cessano di produrre effetti o vantaggiosi , o nocivi , nè però loro attribuiamo quella sorta di merito , o di demerito , che riconosciamo nelle qualità morali degli uomini . Non vi ha cosa più utile dell' azione del letame per fecondare i campi ; ma non perciò abbiamo pel letame quel sentimento di stima , e di venerazione , di rispetto , e di amore , che professiamo ad un Eroe benefattore dell' umanità . Le benigne influenze degli astri non acquistarono loro un culto presso i Gentili , se non nella supposizione , che in que' corpi lucidi albergavano intelligenze motrici , e divine , veglianti sulle cose inferiori . Gli uomini per sentimento insito , costante ed universale , nel tributare ad alcuno la stima , l' amore , la venerazione , non tanto riguardano il benefizio in se stesso , quanto la volontà di beneficare ; ed in queste due cose desiderano massimamente libertà , e gratuità . Quando gli uomini sono persuasi , che chi si adopera in loro vantaggio , nol fa per propria inclinazione , ed amorevolezza , ma forzatamente , e come astretto da qualche necessità , comunque sia il benefizio che ricevono , non però

gliene sanno grado, nè concepiscono verso l'Autore del benefizio quell'affetto di stima, e di riconoscenza, che la conosciuta volontà di beneficare anche senza effetto desta in chi n'è spettatore, o testimonio. Si ricerca pure la gratuità ch'escluda o la leggierezza d'animo, o la considerazione del proprio interesse; onde neppure vengono stimati coloro che fanno bene altrui, quando si crede che in quel bene riguardano il proprio utile a preferenza dell'altrui vantaggio: e se un prodigo pazzamente getta i suoi danari, quella stessa plebe che ne gode, si ride della sua pazzia. Tanto è vero, che la sola considerazione del vantaggio che si riceve, non basta per fondare il merito di una qualunque azione indipendentemente dalla disposizione che si suppone nell'agente; e lo stesso per la ragion contraria dovrà dirsi del demerito.

L'amore, e l'ira (prosegue l'Autore) *sono in noi modi di essere atti a modificare gli Enti della nostra specie. Allorchè io mi adiro contro qualcheduno, io pretendo eccitare in lui il timore, e frastornarlo da ciò che mi dispiace, e anche punirmelo. Oltredichè la mia ira è necessaria, ella è una conseguenza della mia natura, e del mio temperamento. La sensazione dolorosa, ch' eccita in me il sasso che cade sul mio braccio, non è perciò men dispiacente, perchè procede da cagione priva di volontà, e che agisce per necessità di natura.*

Il so anche io che la sassata dispiace a chi tocca. Pure niuno si adira contro il sasso che percuote, come si adira contro chi lo ha tirato. Vi sono, dice l'Autore, degli uomini furibondi, i quali se la prendono colle stesse cose inanimate. Ma questi nell'esalare la loro bile riconoscono benissimo, che non vi ha colpa nella cosa inanimata che gli offende. Gli uomini fanno gran differenza tra il danno, e l'ingiuria. Un uomo che riceva un possente schiaffo dal suo amico delirante, sente il dolore, ma non ne fa l'amico colpevole, nè se lo reca ad ingiuria; laddove chi riceve lo schiaffo da uomo, che non sia fuor di senno, sente meno il dolore che l'ingiuria. Chi fu in procinto di ricevere lo schiaffo da un delirante, se ha schivato il colpo, ha fatto tutto, nè si duole; ma chi ha schivato lo schiaffo minacciato dal suo Antagonista, non tralascia di recarsi ad affronto, e di dolersi acerbamente dell'atto ingiurioso usato verso di

lui. Onde procede questa differenza, se non da quel senso intimo, che sì vivamente distingue le azioni che partono da un agente libero, padrone di se stesso, da quelle di un agente necessario, che non potendo moderare l'esercizio delle sue facoltà, non fa propriamente il male che da lui procede, ma cede alla necessità delle cagioni, che lo spingono a farlo?

Nè per fondare il merito della punizione, basta che l'Ente sia capace di essere modificato. L'idea della punizione contiene di più quella di un Ente capace di conoscere il male da lui fatto, e d'intendere che il delitto, di cui si è reso colpevole, si è quello che gli attira la pena cui si fa soggiacere. Ho sotto le dita un foglio di carta aspra, e restia che mi stanca la mano, ho una penna che disforma i caratteri. Questi sono Enti capaci di essere modificati; i colpi di pesante martello liscieranno la carta, e le toglieranno l'asprezza che incommoda; il temperino metterà la penna al dovere. Diremo per questo che la carta, e la penna sono state punite come meritavano? Ma seguitiamo. *Le leggi non sono fatte che per mantenere la società, e per impedire gli associati di nuocersi. Possono dunque le leggi punire quelli che la turbano, o che commettono azioni nuocevoli agli altri sia che questi associati siano agenti necessitati, sia che operino liberamente, basta alle leggi di sapere che questi agenti possono essere modificati.*

Non basta certamente. I pazzi sono talvolta capaci di essere modificati dalle battiture che ricevono, e pure per comune consentimento degli uomini, queste battiture non vengono riguardate come punizioni propriamente dette, e del genere di quelle che s'infliggono a'malfattori che agiscono liberamente. Qualunque misfatto venga commesso da un pazzo riconosciuto per tale, comecchè capace di essere modificato da'tormenti, pure tutte le leggi lo assolvono da que'supplizj che sono decretati contro coloro, i quali padroni delle loro azioni, nè necessitati a commetterle, hanno abusato di questa padronanza, ossia libertà per nuocere, anzichè contenersi come potevano, e dovevano ne'limiti del dovere.

Quindi non a buona equità pretende l'Autore, p. 225., che il fatalismo non cangia niente nello stato delle cose, nè confonde l'idee del vizio, e della virtù. Il fatalismo toglie la differenza del danno cagionato con colpa, e del danno

cagionato senza colpa, del male che si fa con ingiuria, e del male che si fa senza ingiuria, toglie l'oggetto di quel sentimento insito di stima, di amorevolezza, di venerazione che si tributa non all'azione considerata in se stessa, ma alla disposizione volonterosa, e libera di chi la fa; condizione talmente necessaria, che se dagli uomini si credesse che chi fa bene, il fa per necessità, e non per libera elezione, non sarebbe loro possibile di attribuire l'idea di merito all'Autore dell'azione, come neppure è possibile attribuire demerito a chi fa male per necessità. Dunque il fatalismo perturba realmente tutte le idee della moralità.

Confutazione della Teoria dell'Autore fatta da lui stesso nel rimproverare a certi Teisti di negare la libertà, e di ammettere ciò non ostante un Dio punitore.

Questa verità è sì chiara, sì naturale all'uomo, che l'Autore istesso ci si è lasciato sorprendere, dove ha creduto potersene valere contro la Divinità, facendo egli medesimo di queste sue idee la più splendida confutazione che si possa desiderare. Egli adunque, tom. 2. p. 198. nella nota, riprende aspramente come inconseguenti que' *Teisti*, *li quali negano la libertà dell'uomo, e che non per tanto sono ostinati in parlare d'un Dio punitore, e rimuneratore. Come può mai un Dio giusto*, soggiunge egli, *punire azioni necessarie*? Dunque la giustizia non consente che si punisca un'azione necessaria. Dunque per fondare il demerito, non basta che l'atto sia nocivo, è d'uopo ancora che sia libero.

P. 205. *Pare che i difensori del sistema della libertà non abbiano mai cessato di confondere la coazione colla necessità*.

L'Autore mi perdoni, e si contenti di volgere i volumi di que' poveri Teologi ch' egli non finisce di oltraggiare sì crudelmente. Egli vedrà che, là dove trattano della libertà, sono attentissimi a distinguere la coazione dalla necessità. Dalla quale distinzione cavano questi due teoremi presso loro comunissimi. I. La volontà non può mai soggiacere a veruna coazione; poichè ripugna che l'uomo voglia non volendo. II. La volontà è necessitata ad amare il bene come bene, ed odiare il male come male. L'amore di se stesso, l'amor della felicità comunque spontaneo, non è però libero; e di ciò si valgono per dimostrare la differenza che vi ha tra un atto necessario benchè spontaneo, della volontà, e un atto libero. Se riflettendo sopra noi stessi ci facciamo a ricercare, s'è facoltativo a noi di voler essere felici, o infelici, il senso intimo ne risponde a chiare note,

che ciò non dipende dalla nostra libera elezione, e che non possiamo non volere essere felici. Laddove se si tratta di leggere, o di non leggere, di passeggiare, o di non passeggiare, il senso intimo con uguale chiarezza ne dice ciò essere in nostra facoltà, e dipendere affatto dalla libera determinazione della nostra volontà. Nè però segue da questo che ci determiniamo senza motivo. Nò, questa non è conseguenza del sistema della libertà, come falsamente viene a noi rimproverato dagli oppugnatori della medesima. L'aspetto del bene che si appresenta nella passeggiata, è un motivo sufficiente per fare che la volontà si determini alla elezione del passeggio; nè però questa determinazione è necessaria, perchè la passeggiata non è il bene universale capace di adempire perfettamente il desiderio della felicità; ella è un bene particolare, sempre accompagnato dalla privazione di altri beni. Quindi per la facoltà che abbiamo di riflettere può l'animo eccitare in se stesso l'idea o di qualche inconveniente del passeggio, o di altro bene incompatibile col medesimo, e così formarsi un motivo di rivolgere la sua determinazione ad altra parte. Tutto ciò si spiega più diffusamente da'Teologi.

Ma dopo il rimprovero che a noi fa l'Autore di confondere la coazione colla necessità, che dovrà egli dire se si dimostra, che nel suo sistema non può darsi necessità senza coazione? Egli per una parte riconosce sparsa in tutte le parti della materia la forza d'inerzia, e se ne vale per ispiegare quelle scosse, e que' movimenti, che costituiscono le sensazioni, e le affezioni dell'anima, ossia del cervello. Per altra parte egli fa consistere le determinazioni della volontà in un moto delle fibre del cervello, che dopo varie oscillazioni sono finalmente determinate verso quella parte, che più fortemente le attrae, o le spinge.

Che nel Sistema dell'Autore la coazione è inseparabile dalla necessità.

Ora veggiamo ciò che ha da risultare dalla forza d'inerzia in queste scosse de'sensi, e del cervello. La forza d'inerzia è quella, per cui un corpo tende a perseverare nello stato in cui è di quiete, o di moto, finchè non sia costretto a cangiarlo per l'impressione di forza estranea. In virtù della inerzia il corpo, comunque costretto di cedere a qualunque esterna impressione, oppone una sorta di resistenza al cangiamento del suo stato, e all'azione della forza che tende a fargliela cangiare. Questo è il fondamento della terza legge generale de' movimenti stabilita dal Neuton, cioè che la ria-

zione è sempre contraria, ed uguale all' azione. Applichiamo questa nozione dell' inerzia al meccanismo proposto dall' Autore per ispiegare le determinazioni della volontà. Le scosse che partono dagli oggetti sono propagate fino al cervello. Le fibre del cervello mosse da queste differenti scosse oscillano verso l' una, e verso l' altra parte, e questa è la deliberazione. Finalmente la scossa più gagliarda vince la contraria, e cessata l' oscillazione, la fibra segue la più forte impressione; e questa si è la determinazione della volontà. Però in questo meccanismo la determinazione della volontà non è altro che il movimento di una fibra, che cede all'azione di una scossa, che la determina verso una parte. Quindi la fibra dotata d' inerzia dee necessariamente resistere al cangiamento del suo stato. Dunque nella determinazione della volontà la fibra non cede se non opponendo una resistenza alla cagione che la muove. Ora in che cosa consiste la coazione, se non in cedere con renitenza ad una forza superiore che induce un cangiamento di stato? Dunque in tutti questi movimenti la necessità è inseparabile dalla coazione. Un agente non può essere necessitato ad agire se non, o in virtù della sua propria spontaneità, o in virtù di forza estranea che lo spinge all' azione. Secondo l' Autore, p. 16., non si dà movimento spontaneo ne' differenti corpi della natura. Il corpo non può dunque essere necessitato ad agire se non per impressione di cagione estranea, la quale non potendo esercitarsi senza renitenza per parte del corpo su cui agisce, induce coazione nella necessità in cui è quel corpo di cedere alla forza impressa. Così adunque nella determinazione della volontà, se la scossa che porta il motivo, agisce sull' anima, l'anima, che è pure corporea, dee riagire contro il motivo, e cedere con renitenza. Quindi l' Autore contraddice a se stesso nel voler disgiungere la coazione dalla necessaria spontaneità, ch'egli riconosce negli atti della volontà. Che se le mozioni, e le modificazioni del cervello sono formalmente le affezioni, delle quali siamo consapevoli a noi stessi, questa contraria reazione della volontà contra il suo movente, dovrebbe essere sentita con sentimento di resistenza, o di ripugnanza; onde in qualunque determinazione della volontà dovremmo sentire la resistenza di essa contra il motivo, e la necessità in cui è di cedere, e di volere ripugnando.

Veggiamo pertanto che quella legge, che s' incontra in

tutta la serie de' movimenti corporei, riesce affatto impossibile nella serie delle affezioni dell' animo. Dove la condizione delle mozioni corporee vuole, ed esige necessariamente una contraria reazione, e vera renitenza, la condizione della intellettuale attività esclude, e ributta quella renitenza, e reazione contraria. Tostocchè l' idea della felicità si appresenta alla mente umana, sentiamo che l'affetto si muove verso quella senza renitenza, e per propria nativa spontaneità. Se le determinazioni della volontà fossero movimenti di fibre corporee, vi dovrebbe intervenire inerzia, e renitenza, e se non vi ha inerzia, nè renitenza, come non vi ha, la determinazione della volontà non è un movimento corporeo. Il senso intimo ne rende certi della spontaneità del nostro volere, non meno che di qualunque altra intima affezione del nostro animo; e la spontaneità, per confessione dell' Autore, e in virtù del suo sistema non può aver luogo nè in alcuna natura particolare, nè nell' universale ordine delle cose, giacchè questa toglierebbe quella necessaria connessione, e dipendenza, per cui ciaschedun effetto è determinato per la necessaria mutua azione de'corpi gli uni su gli altri. Dunque il principio in cui risiede una spontaneità propriamente detta di determinazione, quale la proviamo in noi medesimi, non è compreso nella serie delle nature corporee. Questo argomento acquisterà lume dalla osservazione seguente.

P. 256. *Avendo la natura inspirato a tutti gli uomini l' amore il più vivo della loro esistenza, il desiderio di perseverare sempre in essa ne fu una conseguenza necessaria.*

Tralascio di fare osservare la potente contraddizione dell' Autore nel dire, che il desiderio di perseverare sempre nella esistenza è una conseguenza necessaria dell' amore di se stesso inspirato dalla natura, e nel volere poi che la stessa natura inviti gli uomini a troncare col suicidio lo stame della loro vita, quando l' esistenza riesce loro troppo acerba, e dolorosa. Le frequenti esortazioni dell' Autore al suicidio sono un degno parto del suo sistema. Ma passiamo ad altre considerazioni.

Imprende quì l' Autore a ragionare dell' amore della propria esistenza, inspirato dalla natura a tutti gli uomini. Egli, p. 49., colla solita sua chiarezza pretende spiegare la natura di questo amore. Dice ch' egli consiste in una ten-

Spiegazione assurda dell'amore di se stesso per via della gravitazione e dell'inerzia.

denza, o direzione a conservarsi .. Questa tendenza si è poi quella, che da' Fisici vien chiamata *gravitazione sopra se stesso*, quella che Neuton chiama *forza d' inerzia*, e che i Moralisti hanno detta nell'uomo *amore di se stesso*. Certo che ora sarà colpa nostra se non sappiamo cosa è l'amore di se . Egli è *la forza d' inerzia*, e come l' Autore il ripete, *la gravitazione sopra se stesso*. Potrebbe quì sembrare che l' Autore confonda due cose disparate, la forza d' inerzia, e la gravitazione; ma lasceremo questa discussione a' Fisici.

L' Autore spiega dunque l' amore di se, l' amore della propria esistenza per *la gravitazione sopra di se*, ch'egli suppone riconosciuta da' Fisici. A me non è occorso di trovare nominata da' Fisici una *gravitazione sopra di se*. Trovo comunemente ammessa una gravitazione universale di qualunque parte verso di qualunque altra parte della materia. Le parti componenti la terra gravitano le une verso le altre, e da questa mutua gravitazione risulta la tendenza di ciascuna al centro. Tutto questo s' intende assai bene; ma che una parte graviti sopra se, ciò sembra ripugnare all' idea stessa della gravitazione, per cui s' intende tendenza d'un corpo verso un altro corpo, d'una parte verso un' altra parte; d' un elemento verso un altro elemento. Ma l'amore che l' Ente pensante ha per se stesso, non è gravitazione, o tendenza di una parte di se verso un' altra parte di se. Quell' *io*, che sente se stesso, è identicamente lo stesso *io*, che ama se stesso. Non è una parte dell' *io* che senta, e un' altra parte dell' *io*, che ami la parte che sente. Nò: quel principio identico che si sente, è quello stesso principio identico che si ama. Quel riflettere sopra di se, e non parte su parte, quel posare sopra di se, e non parte su parte, è atto impossibile in sostanza corporea. Dunque l'amore di se, quale il proviamo in noi, porge un argomento invincibile, che il soggetto di un tale amore non è soggetto corporeo

L' Autore spiega ancora l'amor di se stesso, della propria conservazione ed esistenza, per la forza che Neuton chiama *inerzia*. Veramente questa è la forza per cui ogni corpo tende, come si è detto, a perseverare nello stato in cui è. Ma in primo luogo questa forza d' inerzia è tale, che la resistenza ch' ella oppone al cangiamento di stato, non può mai impedire, che il corpo non ceda all'impressione di

qualunque altra forza che agisca sopra di esso. Dunque se l' amore della propria conservazione, se il desiderio di perseverare nella propria esistenza viene dalla forza d' inerzia nelle fibre del cervello, questo desiderio dovrà cedere ad ogni altra impressione, per minima che sia. Ma pure chi non sa ch' è di tutt' altra tempra l'amore di se stesso nell'uomo?

In secondo luogo se l'amore di se stesso è parto dell'inerzia, dovrà l'uomo per questo amore di se stesso tendere a perseverare nel medesimo stato. Questo è in fatti il proprio immediato effetto dell' inerzia. Pure l' Autore insegna, p. 322., non esservi cosa più insopportabile per l'uomo, che la perseveranza nel medesimo stato; e che l'amore di se stesso continuamente lo spinge a nuovi desiderj. Si dovrà dunque dire, che quella inerzia, che fa perseverare qualunque cosa nel suo stato, è quella stessa che sollecita, spinge, e dà un continuo prurito di cangiarne.

In terzo luogo, se vorremo penetrare cosa importa l'amore di se stesso, ci verrà fatto agevolmente di conoscere, che non può questo essere un effetto del meccanismo dell' Autore. Il sentimento, la conoscenza di se stesso dee precedere l' amor di se stesso. L'Autore confessa, che non si può amare ciò che non si conosce. Ora nel meccanismo dell' Autore, come potrà il cervello ch' è l' anima, acquistare la conoscenza di se stesso? Tutte le conoscenze il cervello le ha da ricevere da' sensi; ma il senso non può dare al cervello la cognizione del cervello. La scossa data all' organo da corpuscoli emananti dal giglio, e propagata fino al cervello, produce in esso una modificazione che è, secondo l' Autore, la sensazione stessa, o la percezione dell'odore di quel fiore. Questo è tuttociò che può fare la scossa, e nulla di più; la scossa non può far sapere al cervello se non ciò ch' ella è, ed ella non è altro che sensazione di odore, e nulla più. Si dirà che il cervello conscio a se stesso di quella sensazione, e percezione, sente in conseguenza la sua esistenza. Io sò benissimo, che ciò è quanto accade nell' animo; ma non vedo come possa aver luogo nell' anima divenuta cervello. Voglio, che il cervello modificato dalla percezione d' un odore si ripieghi sopra se stesso, cioè che una parte si pieghi sull' altra; ma in questa piegatura la parte che si piega, non potrà incontrare se non quello che vi ha d' impresso sull' altra parte, e sù questa

non vi è altro che una modificazione d'odore; nè si vede come da questa meccanica possa nascere un'altra modificazione affatto differente, che ha da costituire il sentimento, o la conoscenza di se stesso. In somma questo sentimento di se stesso non può il cervello riceverlo dagli oggetti estranei, poichè questi avvisano il cervello di ciò che sono essi, e non di ciò ch'egli è: non può darlo a se in virtù di propria energia, poichè, secondo il sistema, non vi ha nel cervello energia propria, che gli possa dare ciò che non riceve d'altronde. Dunque il principio che da una sensazione raccoglie il sentimento della propria esistenza, e di se stesso, è di tutt'altra natura che la sostanza corporea del cervello.

P. 258. *Giacchè si è voluto fare dell'anima un Ente distinto dal corpo animato, perchè non si è cercato di fare della vita un Ente distinto dal corpo vivente? La vita è la somma de' movimenti di tutto il corpo, il sentimento e 'l pensiere fanno parte di questi movimenti. Così nell'uomo morto cesseranno questi movimenti come tutti gli altri.*

Differenza tra l'idea della vita, e l'idea dell'anima. La disparità è, che la vita, nel senso dell'Autore, è un termine complesso, che significa l'aggregato delle funzioni vitali; ma il principio pensante, ch'è identicamente affetto dalle differenti percezioni ch'egli combina, che ne astrae idee incorporali, che riflette sopra di se, e ch'è conscio di se stesso a se stesso, quel principio pensante non può essere che un soggetto indivisibile, come può bastevolmente apparire dalle cose fin quì dette.

Quì sarebbe il luogo di esporre sotto gli occhi del leggitore le perniciose dottrine che seguono, e che l'Autore stesso deduce dal suo sistema. In vano ha cercato di coprirne la reità col magnificare di quando in quando i pregi della virtù, e dell'onestà. Il veleno traspira, anzi trabocca per ogni parte. Un volume basterebbe appena per darne una giusta idea. Ci contenteremo per tanto di una generale indicazione, onde cominci ad apparire la perversità delle massime dell'Autore, la loro connessione co'principj del suo sistema, ed insiememente l'incoerenza inevitabile, che l'errore de'principj induce nel progresso delle conseguenze.

Egli adunque declama furiosamente contro la Religione, rappresentandola qual fonte inesausto d'ogni più rea malvagità, e per ricondurre gli uomini alla virtù, vuole che

all'influenza della Religione si sostituiscano i dettami della natura.

Ma prima di abbandonarci alla scorta dell' Autore veggiamo, quale si è la forma di quella virtù, alla quale egli ne vuole condurre.

La virtù, secondo lui, consiste a promuovere il bene degli altri, per eccitargli a promuovere il nostro.

A tenore di questa definizione la virtù si riduce a un puro mercimonio; si annienta quel sentimento magnanimo ch' è pure nella natura, e che spinge gli uomini grandi ad operare bene a vantaggio del prossimo, e della società senza vista, e speranza di riportarne comodo, anzi con positiva certezza di doverne soffrire danno, ed oltraggio. Lascio che ognuno giudichi di quelle due forme di virtù, quale sia la più degna dell'uomo, la più vantaggiosa al genere umano.

Contraddizioni dell'Autore nel sostituire i dettami della natura a' dettami della Religione per guidare gli uomini alla virtù.

Se poi vogliamo indagare, qualmente in quel sistema la bontà dell'uomo possa riferirsi alla natura, troveremo l'Autore involto in mille contraddizioni. *La natura*, dic' egli tom. 1. p. 6., *sprovveduta di bontà come di malizia, non fa che seguire leggi necessarie ed immutabili*; e p. 157., *la natura non fa gli uomini nè buoni, nè cattivi; ella li fa macchine più, o meno mobili*; p. 154., *Egli è dall'equilibrio degli umori, che sembra dipendere lo stato di coloro, che noi chiamiamo virtuosi*; pag. 185., *Siamo bene, o male, felici, o infelici, saggi; o insensati, ragionevoli, o irragionevoli, senza che la nostra volontà entri per niente in questi differenti stati*; p. 3., *tutto ciò che noi facciamo, o pensiamo, tutto quello che noi siamo, e quello che saremo, non è mai che una conseguenza di ciò che la natura universale ci ha fatti. Tutte le nostre idee, le nostre volontà, le nostre azioni sono effetti necessarj dell' essenza, e delle qualità, che questa natura ha poste in noi, e delle circostanze per le quali ne costringe di passare, e di essere modificati*.

Si veda, se da questi principj non segue apertamente, che la natura guida indifferentemente al vizio come alla virtù; che questa natura sprovveduta di bontà come di malizia non cura di fare gli uomini nè virtuosi nè viziosi; che li fa quali sono, felici o infelici, saggi o insensati, ragionevoli o irragionevoli, per un effetto necessario della essen-

za, e delle qualità che ripone in essi, senza che la loro volontà entri per niente in que' differenti stati. Che bei fonti di morale!

Neppure ciò è tutto: Ecco un altro insegnamento dell'Autore p. 140. *Siccome la natura di ciaschedun uomo lo porta a ricercare il suo bene nella soddisfazione delle sue passioni, senza riguardo agli altri, vi fu bisogno di una forza che il riconducesse al suo dovere, e l' obbligasse a conformarvisi. Questa forza è la legge, cioè la somma delle volontà della società ec.*

Se gli uomini sono portati per istinto di natura a cercare la loro felicità nella soddisfazione delle loro passioni senza riguardo agli altri, la natura è dunque quella che allontana gli uomini dalla virtù. Se all'istinto della natura si dee opporre la forza delle leggi per ricondurre gli uomini al dovere, dunque la natura non è quell' unica guida, e scorta fedele, che ha da condurre gli uomini all'onestà; e s'è vero che tuttociò che si fa dagli uomini, è necessario effetto delle immutabili leggi della natura, queste leggi sociali stabilite dagli uomini saranno, non meno che le inclinazioni poste dalla natura nell uomo, effetti necessarj di quelle leggi immutabili. Sicchè le leggi immutabili della natura si contrapporranno a se stesse, e queste leggi immutabili che per operazione necessaria producono le inclinazioni dell' uomo, saranno quelle medesime, che per operazione egualmente necessaria produrranno i patti sociali per combatterle.

In secondo luogo, se le leggi sono necessarie pel ben vivere dell' uomo, come può dire l'Autore, che la volontà non entra per niente ne' differenti stati di felicità, o infelicità, di ragionevolezza, o irragionevolezza ne'quali può ritrovarsi?

In terzo luogo l'Autore qui rappresenta le leggi qual mezzo necessario per ricondurre gli uomini al *dovere*, con frenare quella inclinazione della natura, che porta l' uomo a ricercare il suo bene nella soddisfazione delle sue passioni senza riguardo agli altri. Ma cosa è *dovere* nel senso dell'Autore, se non que' mezzi che stimiamo necessarj al conseguimento del fine che ci proponiamo? La felicità è l' ultimo fine dell'uomo, e questa felicità l'Autore la ripone nella continuazione del piacere, nel godimento di que'beni che possono appagare i nostri desiderj, e come il dice quì, nella soddisfazione delle proprie passioni. L'interesse di ciaschedun

uomo è quel bene, ch'egli stima, e ravvisa come necessario al suo *ben' essere*. Ciò supposto, se il danno altrui è un mezzo necessario per procacciarsi que' godimenti, che l'uomo desidera più vivamente, domando se non sarà *dovere* suo il procacciarseli, senza riguardo degli altri? Chi può meglio rispondere che l'Autore medesimo? Egli insegna esplicitamente queste tre cose. I. Che qualora la virtù ne renda infelici, siamo in necessità di abbracciare il vizio, e dobbiamo farlo. II. Che in tutte le società corrotte la virtù è un mezzo d'infelicità. III. Che tutte le società presenti sono in quello stato di depravazione, che rende la virtù sorgente delle più amare disgrazie. Non credo che il savio leggitore abbia qui bisogno di commenti.

Frenesia dell' Autore nel proporre l'Ateismo quale vera Scuola di Virtù.

Aggiungo in fine, che l'Autore nel proporre freneticamente l'Ateismo quale vera ed unica scuola di virtù, non tralascia d'insegnare queste due cose. I. Che l'Ateismo non potrà mai rendersi popolare. Se dunque nel sistema della natura altra scuola di virtù non vi ha fuor dell'Ateismo, e se l'Ateismo non può rendersi popolare, ne segue che nel sistema della natura la virtù non è fatta pel popolo. Oltredicchè se tutte le idee, i pensieri, le volontà degli uomini sono effetti necessarj delle leggi immutabili della natura, sarà dunque effetto necessario della natura quel sentimento di Religione, che dacchè il Mondo è Mondo si è sì universalmente, e sì costantemente manifestato in tutti li popoli; onde si dovrà dire che la natura stessa è quella, che combatte l'Ateismo. II. Egli insegna, che l'Ateismo non ha la virtù di rendere buono un uomo cattivo; e questo il concediamo facilmente, sapendo che quanto poco di efficacia ha l'Ateismo per rendere un uomo cattivo, altrettanto ne ha, e sovrabbondantemente per rendere cattivo chi fosse buono. Ma questa confessione avrebbe pure dovuto renderlo avvertito quanto scarso, e ristretto sia quel principio, ch'egli propone per condurre gli uomini alla virtù. Si consultino i monumenti più certi della Storia, e si veda se il Cristianesimo non ha avuto questa virtù di rendere buoni uomini cattivi; di stendere questa virtuosa efficacia anche nel più rozzo popolo; e finalmente di avere impetrato da uomini d'ogni condizione di sacrificare ogni comodo di questa vita, e la vita medesima per la conservazione della virtù, rendendo il bene pel male. E si dubiterà a chi si debba la palma?

CONSIDERAZIONI
SOPRA I LAVORI ACCADEMICI.
DISCORSO ACCADEMICO.

CONSIDERAZIONI

SOPRA I LAVORI ACCADEMICI.

Ho parlato nel precedente ragionamento (Considerazioni sopra gli studj della Gioventù, *tom.* 1. *pag.* 149.) di certe avvertenze, che io credo non doversi trascurare del tutto nella educazione de' Giovani. Ora vorrei proporre, anzi arrischiare qualche pensiero sopra quelle celebri Adunanze, le quali hanno per iscopo di promuovere gli studj delle scienze, e che tanto hanno contribuito, e contribuiscono tutt'ora ad accrescerne lo splendore, e a stendere più oltre i limiti delle umane conoscenze. Le instituzioni degli uomini per buone, e saggie, che siano, possono sempre migliorarsi, e ricevere qualche nuovo grado di bontà, e di perfezione; e non è impossibile, che chi è men veggente degli altri, pure drizzi a sorte lo sguardo in parte, ove scorga qualche barlume, che poi avvertito da' più saggi ed avveduti, dia loro impulso a penetrare più avanti.

Che i lavori degli Accademici non sono ordinariamente lavori dell' Accademia.

In molte di quelle Adunanze si vede il lavoro degli Accademici, e non il lavoro dell' Accademia. Escono di quando in quando alla luce volumi, che contengono gli Opuscoli degli Accademici sopra varj argomenti, e l'Accademia li raccoglie, e li pubblica come opere bensì meritevoli di stima, e di lode, ma sempre protestando, che non prende impegno per le sentenze degli Autori, nè le adotta come sue, e libero ne lascia il giudizio a' Leggitori. Io non nego, che un tal sistema non sia di già per se stesso buono, e vantaggioso. L'onore di essere ascritto ad alcuna di quelle rinomate Società eccita possentemente i migliori ingegni a meritarlo, ed a superare poi l'aspettazione, che si ebbe di loro nell'aggregarli. Ma ella è umana cosa, che col progresso del tempo, e col lungo possesso, ed uso degli onori Accademici si raffreddino alquanto gli spiriti, e dall'ottimo si discenda insensibilmente al buono.

Della legge di alcune Società, di dovere gli Accademici ogni anno produrre, e recitare Dissertazioni.

Oltre di che chi è astretto per legge di società a dovere recitare ogni anno, per esempio, una o più Lezioni, o Dissertazioni Accademiche, egli è pur difficile, che sempre abbia in pronto nuova materia da potere trattare maestrevolmente. Non è una stessa cosa il recitare una Disser-

tazione, perchè si è fatta, ò il farla, perchè si vuole recitare. Per comporre eccellentissimamente, bisogna, che la materia sia preparata di lunga mano, digerita, ordinata, onde lo spirito sia come spinto dalla pienezza, e maturità delle cognizioni a produrla fuori; laddove, quando per l'impegno taluno è obbligato di cercare in primo luogo l'argomento, e poi ragionarvi sopra comecchè sia, vengono fuori opere degne di ammirazione per lo sforzo dell'ingegno, e per l'artifizio, ma per la sterilità delle cose poco profittevoli. Il primo modo di comporre è lavoro di genio, e reca seco abbondanza, e ricchezza. L'altro è lavoro di necessità, e sempre vi si scorge qualche cosa di mancante, e di stentato.

Sicchè parrebbe per avventura più conveniente, che i Membri di una Società Letteraria non fossero astretti ad alcun tempo determinato per dar fuori le loro composizioni, ma potessero liberamente attendere agli studj di maggiore loro genio, ritraendo dalla Società colla emulazione ajuti di opera, e di consiglio, per attendervi con più di ardore, e di efficacia; onde alcuni lavorassero con tanta prestezza, e rapidità, che in capo di dieci anni, come dice graziosamente il Fontenelle, fossero in caso di accrescere di un volumetto la scienza da loro professata.

Senza quella legge meglio si attenderebbe ai lavori comuni dell'Accademia.

Intanto si attenderebbe dalli più al lavoro comune dell'Accademia, per lo quale io intendo quelle investigazioni, che non si possono fare da un uomo solo, comecchè dotto ed ingegnoso, per cagione dell'ampiezza, e vastità del soggetto, della moltiplicità, e varietà delle viste, che appresenta, ed in conseguenza del vario, e moltiplice apparato di sperimenti ed osservazioni, che si richiede.

Mi si dirà, che una opera perfetta non può essere se non parto di un solo. Questo è vero di un Poema, di una Orazione, ed in generale della coordinazione di più cose ad un fine, o a un punto dato, onde abbia da risultare una forma, e un tutto. Ma in ogni altra materia, o di Erudizione, o di Critica, o di Storia, e Scienza naturale, non vi ha dubbio, che la riunione di molti valenti uomini cospiranti ad un medesimo fine, e la vicendevole communicazione delle lor viste, e de' lor lumi, non possa riuscire di grandissimo vantaggio per lo scoprimento, e la dichiarazione del vero.

Abbiamo di questo un chiaro esempio nelle gloriose fatiche della celebre Accademia del *Cimento*, preceduta in Roma dall' altra pure rinomatissima de' Lincei, giacchè dall'Italia si hanno da riconoscere le origini delle più belle scoperte, e de' veri metodi di scoprire. Nata questa in un suolo ferace d' ingegni alti, e perspicaci, composta di uomini amanti del vero sapere, e ben capaci di rintracciarlo, nodrita in seno di que' Principi, da' quali vien denominato uno de' più famosi secoli per le lettere, animata dal loro favore, corredata di quanto era bisognevole, lasciò ne' suoi saggi un perfettissimo esemplare del modo di condursi colla esperienza nella investigazione de' Fenomeni naturali, e delle loro cagioni. Esempio della celebre Accademia del Cimento.

Principiarono quegli Accademici dalla famosa esperienza del Torricelli, la quale destò nella mente di quel grand'uomo l'idea della pressione dell' aria sopra i corpi sottoposti. Era di somma importanza per li progressi della Fisica lo accertarsi della verità, e sodezza di un tal principio. Quindi si posero a meditare, e ragionare sopra li differenti accidenti, che per la diversità delle circostanze doveano succedere per l' azione dell' aria premente, e moltiplicando in tal guisa, e variando gli esperimenti, giunsero a porre in apertissima luce la gravità, e la elasticità dell' aria, e a ridurre a questo semplicissimo principio una stupenda varietà di Fenomeni.

Tennero lo stesso metodo negli altri argomenti, che si presero a trattare, *provando* sempre, e *riprovando*, che tale era il loro motto. Fatto uno sperimento, da cui sembrasse potersi dedurre una data legge, o proposizione, si moveano le difficoltà, che poteano spargere qualche dubbio sopra la forza della illazione; e ciò dava motivo ad immaginare qualche nuovo sperimento, dal cui successo venisse la dibattuta proposizione a confermarsi, o distruggersi. Gli esperimenti poi si faceano, e si ripetevano sotto gli occhi di tutti, o dei più, e se ne osservavano, e registravano diligentemente le più minute circostanze: Circospezione molto lodevole anzi necessaria per far piena fede, non dico già degli esperimenti, de' quali non si dubita, quando vengono riferiti da uomini onesti, ma delle conclusioni, che talvolta se ne inferiscono; potendo avvenire, che l' esperimento sia succeduto in tale, o tale maniera per una qualche accidentale circostanza non avvertita dal primo sperimentatore, e che

venendo ripetuto in altre circostanze o non succeda, o l'effetto si scuopra tale, che abbia da riferirsi a tutt' altra cagione. Questa piena certezza sia dello sperimento, sia delle conclusioni, che se ne deducono, non può aver luogo sì facilmente in quelle Adunanze, ove i Membri si contentano di leggere gli sperimenti presi da loro solitariamente, o di ripetergli in una qualche Assemblea per modo di spettacolo, senza che vengano sollecitamente avvertiti, ed esaminati or dagli uni, or dagli altri. E quindi avviene, che in certe Società regna talvolta molta disparità di sentimenti sopra certi punti, de' quali non sarebbe per avventura impossibile di accertarsi col metodo di sperimentare degli Accademici del Cimento.

Fu mira di questi I. Di tenere sempre un filo continuo di sperimentare sopra qualche materia, per connettere gli effetti appartenenti a quella, e ridurgli ad un comune principio. II. Non solo di tentare nuove sperienze, ma di sottoporre a nuovo scrupoloso esame le già fatte; sia per accertarne pienamente i risultati; sia ancora perchè nel ripetere uno sperimento, spuntano talvolta, per così dire, nuovi accidenti sfuggiti al primo sperimentatore, da' quali possono ritrarsi nuovi lumi. III. Di stabilire una libera comunicazione tra le diverse Adunanze sparse per le più illustri, e cospicue Regioni di Europa, ed aprire con una vicendevole partecipazione del vero un commercio quanto profittevole, altrettanto degno della nobiltà, ed eccellenza dell' uomo.

Le luminose viste proposte dal Verulamio dell' arte d'interpretar la natura, degni oggetti delle Accademie.

Non vi ha forse in questa età nome più celebrato dai Filosofanti di quello del Verulamio comunemente riposto tra' primi Restauratori delle scienze. Questo insigne Speculatore avendo profondamente meditato sopra l' ammirabile Magistero della Natura nelle trasformazioni, e rinnovazioni delle cose, concepì l' idea sublime di un' arte nuova da lui detta l' *arte d' interpretare la Natura*. Nè solo ne abbozzò i precetti, e le regole, ma ne diede ancora in varie sue opere luminosissimi saggj, additando come i punti principali, a' quali dee l' Interprete della Natura drizzare lo sguardo, ed insieme mostrando la via da tenersi, vale a dire la serie delle osservazioni, e degli sperimenti, che si potrebbono tentare per giugnere al desiderato fine. Quando per impossibile si fosse trovato a' tempi del Verulamio un uomo di tanta dottrina, che a tutti li quesiti di lui avesse potuto

dare le vere, e sperimentali soluzioni, quanta luce non si sarebbe in un subito sparsa sopra la vasta oscurità delle scienze naturali? Ma ciò, che non era opera nè di un uomo, nè di una età, potrebbe con lode, e con frutto imprendersi da una società Accademica, la quale si prefiggesse di rintracciare i principali quesiti di quel gran Filosofo, seguendo l'ordinato progresso dell'esperienze indicate dal medesimo. Imperocchè per mezzo di sì fatte tentative, o si promuoverebbe il corso delle umane conoscenze nella traccia segnata, oppure si aprirebbe un'altra via, che con eguale frutto andrebbe ad altro capo riferirsi: giacchè, come avvertì lo stesso Bacone, l'arte d'inventare mancante ancora, ed imperfetta ha da crescere, e da perfezionarsi a misura che si anderanno nuove cose inventando. Lo stesso uso potrebbe farsi di certe viste luminose indicate dal Cartesio, per esempio, nelle sue lettere, o da alcuni altri di que' pochi, che si contano fra gli Inventori.

Gli Accademici debbono essere animati dallo spirito d'investigazione più che di dottrina. Però I. Osservare, e sperimentare.

Ella è cosa degna di osservazione, che per l'ordinario le scienze prendono di tempo in tempo un grado di accrescimento per opera di un uomo solo, o di pochi, li quali in una età si sollevano sopra gli altri col fare nuove ed utili scoperte. Lasciato poi che questi abbiano di vivere, pare, che si tronchi il corso delle loro investigazioni, e le cose presso a poco si rimangono nel medesimo stato, finchè venga un'ingegno al pari felice, che con nuovo ritrovato apra un nuovo campo alle ricerche de' suoi coetanei. Io credo, che ciò possa provenire in parte da questo, che quando un Filosofo si è distinto, e reso glorioso per una qualche segnalata novità, la maggior parte di quelli, che vengono appresso, sono più attenti alla cosa stessa ritrovata, che alle viste, che hanno guidato l'Inventore al ritrovamento.

Si sa da tutti, che altro è il metodo, che conduce lo spirito allo scoprimento di nuove cose, altro quello, che si tiene dallo scopritore per insegnare, e dimostrare le cose ritrovate. Si rifanno bensì da molti tutti li passi, che fa l'Autore nello stendere la sua Teorìa, ma questi non conducono oltre il termine, in cui si è egli fermato. Per portarsi avanti è duopo mettersi sulla via tenuta dall'Inventore non già nell'insegnare, ma nell'inventare. E questa, come da tanti segnali, viene indicata da quelle viste sparse negli scritti de' sommi Filosofi, colle quali hanno additati gli ogget-

ti, a cui miravano, senza potervi giugnere per difetto di tempo, o di comodo. Che se le Società Accademiche si prendessero a camminare sulle orme medesime, potrebbono con i loro lavori supplire alla mancanza di quegli uomini rarissimi, e mantener vivo ed operante lo spirito, che li guidò nelle loro scoperte.

II. Ripetere gli sperimenti più celebri, pur degno lavoro delle Accademie.

Tornando alla necessità di ripetere gli sperimenti riferiti nelle opere anche più celebri, riferirò ciò che una volta intesi da valentissimo Professore, che tra le molte bellissime sperienze del Boerhave nel suo eccellente Trattato del fuoco, alcune poche ve ne siano men certe delle altre, perchè nella esecuzione di quelle Boerhave si fidò di mano meno esperta. Se ciò è vero, sarebbe al certo cosa utilissima, che si rifacessero que' medesimi sperimenti colla mira d'illustrare, e di promuovere la rilevante Teoria, che è l'oggetto di quel Trattato. Nè questa può essere impresa di un particolare, perchè pochi particolari hanno millioni da spendere, e chi ha millioni, non vuole per lo più spendergli in esperienze, essendo le anime volgari più sensibili alle soddisfazioni momentanee de' piaceri, e della vanità, che alla gloria durevole di beneficare il genere umano.

III. Le Raccolte di fatti curiosi, e straordinarj, altro utile lavoro.

Negli atti di alcune Accademie si sogliono pubblicare certe relazioni di fatti assai curiosi, e straordinarj, e ciò sulla fede di quelli, che ne scrivono all' Accademia. Questa è cosa buona ed utile, ma potrebbe rendersi migliore, e più profittevole, quando l'Accademia volesse prendersi la cura di verificare quelle cose, che stimasse degne di essere pubblicate, per metterle fuori munite di sì autorevole testimonianza, che ne facesse piena fede. Con questo modo si verrebbe ad accrescere di quando in quando la Repubblica Letteraria di qualche volume analogo ai saggj del Cimento, e que' volumi pieni di cose lentamente moltiplicandosi, verrebbono a formare quella, che dir si potrebbe *Biblioteca delle verità naturali*.

Ma d'uopo è connetterli, e ridurli a principj, e leggi universali.

Una semplice raccolta di fatti, comecchè di grandissimo pregio per la perfezione delle arti utili al commercio, e alla società, non è però se non pura storia naturale, e sperimentale. E questo è, secondo Bacone, il primo grado della conoscenza, e del sapere. Per giugnere al grado di scienza è d'uopo, che i fatti prima sparsi, e slegati, vengano a connettersi, e a ridursi ad un principio universale. Di questo avremo un chiarissimo esempio considerando con

giusto paragone lo stato delle conoscenze umane riguardo alla virtù magnetica, ed alla virtù elettrica. Della Calamita conosciamo la virtù che ha di attrarre, e di respingere, la direzione al Polo, la declinazione, e la proprietà di comunicare queste medesime virtù al Ferro. Ma perchè non conosciamo ancora la cagione determinante di que' Fenomeni, non ravvisiamo tra essi alcuna sorta di mutua dipendenza, e connessione; epperò della virtù magnetica abbiamo esperienza, e non scienza, perchè si sa quanto si vede, e non più. Lo stesso si potea dire altre volte della virtù elettrica. Nella maravigliosa copia de' Fenomeni elettrici risultanti da infinite sperienze fatte, e ripetute in tutte le parti del Mondo, poca o niuna relazione si ravvisava tra l'uno, e l'altro: nè si sapea perchè tale effetto più che tale altro corrispondesse ad una data disposizione di cose; e cangiati li dati, lo spirito non potea prevedere quale cangiamento ne avesse da risultare nel successo. Talchè in mezzo ad una vivissima luce di esperienze l'intelletto si rimanea in una profondissima oscurità. Finalmente per opera di alcuni chiari, e felici ingegni si è scoperta la ragion determinante quanto semplice altrettanto feconda di quella immensa varietà di Fenomeni.

Queste leggi determinanti risultano da una felice combinazione di effetti, che ad ingegni perspicaci ne scuopre la connessione, e la dipendenza. Laonde le leggi di natura non si possono indovinare colla pura sottigliezza dell'intendimento, ma si hanno da ricavare quali elleno si sono dal modo vero, e reale di operare della natura. Trovata poi che sia una vera legge, si prevedono facilmente, e si determinano gli effetti, che in una data disposizione di cose ne hanno da provenire: e l'uomo si fa in certo modo padrone della natura, potendo con artifiziosa collocazione, e combinazione di mezzi diriggere l'infallibile operazione di essa, e ottenerne l'effetto, che intende.

Detto di Verulamio: che per conoscere i progressi d'una scienza, bisogna ridurla in Aforismi.

Meritamente però disse il Verulamio, che per conoscere i veri progressi di una scienza, bisogna ridurla in Aforismi, vale a dire in proposizioni, esprimenti ciascheduna un qualche principio generale, atto a determinare una serie di dati particolari. Ed a questo proposito ho udito un valente uomo dare grandissime lodi alla sapienza d'Ippocrate, per aver messo in luce un sì gran numero di proposizioni, nelle quali, poste certe condizioni, vien determi-

nato, come da legge immutabile, l'effetto, che ha da seguire. E dicea ancora, che in secoli coltissimi difficilmente gli uomini più illuminati bastanti sarebbono a formare un nuovo Aforismo degno di essere aggiunto a quelli d'Ippocrate: il che dimostra, che a' tempi di quel grand' uomo, e prima di Lui dovea regnare nella Grecia lo spirito di osservazione; giacchè la vita di un uomo solo non era sufficiente all'acquisto di tante notizie di fatto, quante se ne richiedeano per poterne dedurre tante leggi costanti. Ed in vero sappiamo, che Ippocrate conferì con Democrito accuratissimo Investigatore delle cose naturali, e sì gran Filosofo, che Cicerone, parlando di esso, non dubita di dire, che gli altri con esso Lui paragonati, sembrano essere della quinta Classe.

Siccome dalla unione de' Fenomeni particolari si deducono le leggi, così dalla combinazione di queste si formano le Teorie più sublimi ed universali. Le due leggi stabilite dal Keplero intorno al moto de' Pianeti, cioè delle Aree proporzionali ai tempi, e de' quadrati delle rivoluzioni periodiche proporzionali a' Cubi delle distanze: la legge della forza centrifuga nota al Cartesio, per cui li corpi tendono a seguire in ogni punto la direzione della tangente alla curva, in cui si muovono; le leggi della caduta de' gravi trovate dal Galileo; la legge di cui non so il primo scopritore, ma ch'è fondata sopra un Teorema di Geometria elementare, che le qualità emananti da un centro, e che si vanno propagando in giro, diminuiscono nella stessa ragione, che crescono i quadrati de' raggi, furono gli elementi, dalla cui combinazione sorse nella vastissima mente del Neuton la sublime idea del sistema de' movimenti celesti.

Le Teorie pertanto dovendosi dedurre dalle leggi, e le leggi da fatti particolari, si vede quanto importa il moltiplicare le osservazioni, e le sperienze, descrivendo minutamente il modo di procedere, e determinando la natura, e le qualità delle circostanze, onde dipende il successo per giugnere più facilmente a scoprire la mutua connessione, e dipendenza delle cose. Il che può farsi con maggior varietà di apparato, e con più di costanza, e di sicurezza da una società, che da qualunque privato.

IV. Nuove revisioni degli antichi autori classici, altro degno lavoro Accademico.

Vi ha un'altra sorta di lavoro, che mi parrebbe degno di un' Adunanza Letteraria, pel vantaggio, che apporterebbe alla istoria delle cose, ed insieme de' progressi dello spirito

umano, voglio dire una nuova revisione degli Autori Classici antichi, e de'Greci massimamente. Non nego, che non ve ne siano di già varie buone, e lodevoli edizioni, che contengono, e varianti, ed osservazioni gramaticali, e dissertazioni critiche piene di dottrina, e di erudizione; nè i valorosi Editori hanno potuto fare di più. Con tutto ciò quante cose ancora desiderano di essere maggiormente illustrate? Fin'ora si è atteso moltissimo alle parole, poco alle cose. Negli Scrittori Greci si trovano narrati di proposito, o incidentemente riferiti molti fatti assai curiosi appartenenti alla storia naturale, ed alla particolare costituzione di varj Paesi; e questi vengono anche da persone colte capricciosamente creduti, o rigettati senza vero, e sodo fondamento. Questo irregolare arbitrio di credenza, e di miscredenza è una delle più ampie sorgenti degli errori umani. Si credono facilissimamente cose stranissime, comecchè assurde, e non si vogliono credere cose vere, perchè strane. Della qual cosa non credo, che si possa assegnare altra cagione, che i pregiudizj dell'infanzia, per li quali avviene, che si abbracciano volentieri, e si attacchino fortemente allo spirito le idee conformi a quelli, e si rigettino le contrarie. E' nota l'istoria di quel Re di Siam, il quale cacciò dalla sua presenza quale impostore l'Europeo, che gli narrava, siccome in molti Paesi d'Europa i fiumi nel rigore dell'Inverno sogliono congelarsi, e indurirsi a segno di sopportare pesi enormi. Tutti ridono al sentire un tale racconto; eppure l'Europa è piena di Re di Siam. Chi ha veduto mille volte l'acqua congelata, mostra talvolta diffidenza a credere, che lo stesso possa accadere del vino, o di altri liquori, perchè vivendo in Paesi più temperati non ha mai veduto, nè sentito, che il vino siasi ridotto in ghiaccio.

Per correggere almeno in parte questo vizio, gioverebbe, che venisse pienamente accertata la verità, o falsità de' racconti, che da quei buoni antichi ne furono tramandati; ed al certo la conoscenza delle cose appartenenti ad altri tempi, e ad altri Paesi è il rimedio più efficace, che apportare si possa a quella strettezza di pensamento connaturale a tanti uomini soliti a circoscrivere il Mondo nell'angusto circolo, in cui vivono, fuor del quale pare loro, che si abbia da cadere negli spazj immaginarj. Oltredichè chiunque vuole acquistare una vera, e soda dottrina ed erudizione, ha da leggere dopo il corso ordinario degli studj la serie degli

Autori Classici; e certamente con maggior frutto si leggerebbono, quando fossero dichiarati pienamente, ed illustrati li passi appartenenti alle diverse Scienze, ed Arti. Voglio concedere, che in alcune materie siamo ridotti a pure congetture, senza speranza di avere documenti certi della verità; ma vi sono altre cose, le quali si potrebbono verificare esattamente colle notizie, che certe Società letterarie sarebbono sole al caso di procacciarsi.

Presso le persone illuminate del Secolo è più noto il merito di Aristotile, che nol fu quando più da regnante signoreggiava nelle scuole. Allora non era per lo più conosciuto se non per certe sottigliezze ed astrazioni, che si andavano divolgando sotto il di lui nome da tanti, che non mai aveano avuto il testo di Aristotile sotto gli occhi. Ora è più che mai conosciuto il pregio della sua Rettorica, e della sua Poetica da Letterati Filosofi. Il Signor di Buffon ha celebrata la Istoria naturale di Lui con quella magnificenza di stile, che produce la presenza di grande oggetto in una mente sublime e sensibile. La Dialettica, l'Etica, la Politica ridotte a metodo scientifico non fanno meno di onore alla vasta comprensione del Greco Filosofo. La Edizione delle Opere di Lui fatta dal Duval è da molti riputata la migliore. Vi ha il testo Greco, ed a lato la versione Latina, essendo pochissimi quelli, che sappiano abbastanza il Greco per intendere un libro intero di Filosofia senza l'ajuto di una traduzione: ma le traduzioni sono di più mani, e difficilmente si può ravvisare il senso dell'Autore in alcune di quelle fatte da puri Gramatici, li quali intendevano assai bene il Greco, mediocremente il Latino, e poco la materia. Una nuova Edizione corrispondente al merito di quell'insigne Filosofo non può aspettarsi, che da una Società Letteraria, i cui Membri si dividessero l'impresa. Lo stesso ha da dirsi di Platone, e di altri moltissimi. E questo sarebbe un nuovo benefizio aggiunto a tanti altri, che dalle Accademie son derivati nel Pubblico.

V. Un Vocabolario filosofico, cioè formato filosoficamente colla spiegazione de' modi misti, e delle idee complesse, e delle cose artificiali.

Un Vocabolario Filosofico sarebbe altresì un'Opera utilissima da non potersi eseguire fuor che da una Società Letteraria. Per Vocabolario Filosofico intendo non un Dizionario di termini Filosofici, ma un Dizionario di tutti li vocaboli di una lingua formato filosoficamente. Sono i vocabili segni, o d'idee semplici, o di nozioni composte, chiamate dal Locke modi misti, o d'idee complesse di sostan-

ze. Le nozioni di *obbligazione*, *amicizia*, *bugia* sono modi misti, in quanto vengono formate da molte idee semplici: e l'unità del modo misto procede da questo, che le idee semplici componenti astrette ad un vocabolo formano colla loro riunione un sol tutto complesso. L'abuso pressocchè continuo ed abituale, che si fa di cotesti modi misti per la errante indeterminata significazione, che vi si attacca dalla maggior parte degli uomini, è una delle massime cagioni della oscurità, della confusione, ed incertezza, che regna nelle idee, e ne'ragionamenti loro, e delle interminabili dispute di nomi più frequenti per avventura tra le Persone colte, che tra gli uomini del volgo. Invano prescrivono i Logici, che la prima cura di chiunque imprende a ragionare, debbe essere di definire il valore de'vocaboli. L'abito inveterato di usarli dalla fanciullezza in senso vago, e indeterminato, signoreggia troppo violentemente lo spirito, perchè possa costantemente attenersi alle proprie definizioni, o a quelle degli altri. Per togliere insensibilmente un'abuso sì comune, e sì contrario a'veri progressi dello intendimento umano, gioverebbe assai un Vocabolario composto da una qualche celebre Società, in cui li *modi misti* fossero spiegati, e dichiarati, siccome prescrive Locke, per via di una esatta enumerazione delle idee semplici, che li compongono. Imperocchè rendendosi comune, e familiare a'Giovani l'uso di un Vocabolario sì utile, apprenderebbono a formarsi nozioni chiare, e determinate delle cose, e nel ragionare con altri nulla più facile sarebbe, che di convenire non solo nella pronunzia, ma nella precisa, e determinata significazione de' vocaboli. Anzi credo, che un Vocabolario di quella sorta potrebbe in certa maniera supplire al difetto della lingua filosofica universale fin'ora desiderata invano da uomini sommi, la quale somministrasse, per esprimere tutte le idee, segni determinati, analoghi alle note dell'Aritmetica. Mancherebbe, egli è vero, a un tal Vocabolario la facilità, e la universalità, che si aspetta da quella lingua; ma vi si troverebbe la esatta determinazione delle idee, e nozioni dell'animo, che ne sarebbe fuor di dubbio la parte più importante. Nella seconda prefazione alla sua prima Logica dice il Volfio, che i capi più essenziali di quella sua opera, sono il primo ch'è delle idee, il quarto ch'è di sillogismi; perchè, dic'Egli, pel progresso delle umane conoscenze tutto si riduce a idee distinte, e a buoni raziocinj. Ov'è

anche da notare, che la bontà de' raziocinj dipende in gran parte dalla chiarezza, e distinzione delle idee. Ogniqualvolta le idee sono ben determinate, lo spirito ne ravvisa facilmente i rapporti di convenienza, o di opposizione, che servono di fondamento ad ogni raziocinio.

Lo stesso potrebbe praticarsi riguardo alle idee complesse delle sostanze, seguendo la norma prescritta dal Locke, ed osservando, che la spiegazione di coteste idee può farsi in due maniere, cioè colla enumerazione delle qualità, che si scoprono nelle sostanze, ed in alcune colla enumerazione delle parti integranti, che le compongono.

Parimente trattandosi di cose artificiali, come di un'*Oriuolo*, sarebbe assai opportuno, che spiegandosi quel vocabolo, si recasse la denominazione delle parti di quel tutto artifiziale; rimandando poi ciascheduna alla sua sede per averne una più distinta spiegazione. Occorre talvolta, che si vorrebbe sapere come si chiama il tal pezzo di una tale manifattura: e perchè appunto non si sa la parola, nè in conseguenza la lettera, onde comincia, non vi ha mezzo di cercarla ne soliti Vocabolarj.

Locke ragionando dell'abuso, e imperfezione de'nomi, mostra desiderare, ma non sperare un Dizionario corrispondente alle sue viste; perchè, dic'Egli, vi vorrebbono troppe persone, troppo tempo, troppa spesa, troppa fatica, e per avventura troppa sagacità. Ora qual cosa più gloriosa per una Società Letteraria, che di eseguire a benefizio comune quelle cose, che furono ideate da uomini sapienti, e proposte come utilissime al genere umano?

Fu desiderato dal Locke, ancor con rami rappresentanti le cose, che si distinguono per la esterna figura.

Desiderava pure anche l'Inglese Filosofo, che ad una sì fatta opera si aggiungessero rami esattamente intagliati per rappresentare agli occhi quelle cose, che si distinguono per la figura esterna. A proposito di che soggiugnerò, che mi pare strana cosa, che dell' arte dell' intagliare non siasi fatto fin' ora tutto quell' uso, che si sarebbe potuto fare sì facilmente per ammaestramento, e profitto della gioventù. Per esempio egli è necessario, che i Giovani abbiano qualche no-

VI. Serie di nuove stampe. Loro utilità nella Mitologia.

tizia della Mitologia: e questa potrebbe darsi con un libro di figure rappresentanti le Divinità del Paganesimo con i loro attributi, e simboli, i Riti de' Sagrifizj, le imprese più segnalate degli Eroi ec. So che si potrebbono raccogliere bellissime stampe di tutte queste cose. Ma I. in alcune pare, che la eccellenza dell' arte si pregi di contrastare colla

onestà del costume. II. In altre le figure sono capricciosamente ideate. III. In quelle, che sono copiate da monumenti antichi, non si è avuto l'avvertenza di velare ciò, che la decenza non permette di esporre sotto gli occhi della Gioventù. Che necessità, che un Mercurio copiato dall'antico compaja nudo da capo a'piedi? Il velo richiesto dalla decenza nulla toglierà alla verità della imitazione in tutto ciò, che può essere di ammaestramento, e di erudizione. Si conservavano in Atene le statue delle tre Grazie scolpite da Socrate; e Diogene Laerzio osserva, ch'egli fu il primo, ch'ebbe l'attenzione di velarle. Tanto potè l'amor dell'onesto in un Gentile. Chiunque si ricorderà d'essere Cristiano, saprà cavarne la conseguenza. IV. I rami si trovano dispersi in molti libri di gran prezzo, e che fanno sol per gli Eruditi. Sarebbe dunque opportuno di fare una raccolta di quelli, che sono necessarj per dare a'Giovani una competente intelligenza della Mitologia colle dovute avvertenze.

In un corso di Geografia quanto utile sarebbe di unire alle carte geografiche altre tavole intagliate, che rappresentassero i costumi religiosi, e civili de' differenti popoli! Si trovano queste tavole sparse in moltissimi libri, e relazioni de' viaggi. Ma certo, che un Quintiliano, tutto Gentile ch'egli si fosse, non avrebbe voluto servirsene con giovani. Quanto sarebbe facile di farne una raccolta, onde arricchire un buon corso di Geografia, senza nuocere nè al pudore, nè alla verità! — *Nella Geografia.*

Per la Storia si potrebbono unire secolo per secolo i Ritratti degli uomini grandi in ogni genere, ed i rami de'fatti più memorabili accaduti nelle diverse parti del Mondo, degli Edifizj più segnalati, de' ritrovamenti, delle invenzioni, e di altre cose simili. Se ne potrebbe fare un libretto per ciascheduna Monarchia, o Repubblica in un dato secolo; e col confronto di que'libretti si fisserebbe assai meglio l'ordine della Cronologia nella immaginazione de'giovani, che colle secche ed aride Tavole del Langlet. Ma tutto ciò richiede numero di persone, tempo, fatica, spesa, industria; nè può pertanto eseguirsi, che da qualche accreditatissima Società Letteraria. — *Nella Storia.*

Ebbero anche gli antichi le loro Accademie. Rinomatissimi sono il Museo di Alessandria, e la Biblioteca Palatina in Roma, per tacere di altre simili Società sparse in molte altre parti dell'Europa. Sarebbe utile una particolare — *Le Ricerche in fine su le Storie delle Accademie degli antichi, degno oggetto delle nostre Accademie.*

istoria di quelle celebri Adunanze, i cui istituti meriterebbono senza dubbio di essere conosciuti, e forse in qualche parte imitati.

Altre cose non soggiugnerò per non abusare soverchiamente della libertà, che nella Repubblica Letteraria si concede a chichessia di proporre modestamente quelle cose, che stima poter condurre allo avvanzamento delle Scienze, e buone Arti, lasciandone, com'è dovere, il giudizio a chi sà, e l'uso a chi può.

REGLEMENTS, ET STATUTS
PROPOSES
POUR L'ETABILISSEMENT
D'UNE ACADEMIE DES SCIENCES

REGLEMENTS, ET STATUTS

PROPOSES

POUR L'ETABLISSEMENT

D'UNE ACADEMIE DES SCIENCES.

I. Les Mathématiques dans toute leur étendue, la Physique générale et particulière avec toutes ses dépendances, l'étude de la nature, les rapports qui lient les Etres entr'eux, les loix et les moyens de leur action réciproque, les phénomènes qui en résultent, l'application de ces phénomènes aux besoins de la vie; tels sont les objets dont il paroit que l'Académie doive principalement s'occuper. On parlera cy-dessous de la distinction des classes auxquelles ces différents objets peuvent se rapporter.

II. Toute découverte réelle dans l'ordre de la nature ne peut qu'être suivie d'une utilité réelle ou immediate dans l'ordre de la société. Mais c'est moins à l'utilité en elle même, qu'à la source de l'utilité, qu'une Compagnie savante doit s'attacher. Elle doit se proposer d'étendre la sphère des connoissances réelles, bien assurée d'en voir découler tôt ou tard des avantages précieux pour l'humanité.

III. L'Académie ne fera donc pas des arts l'objet de son travail. On a observé judicieusement (dans une note marginale) que le pas qu'il faut faire pour appliquer à la pratique de l'art une expérience ou un principe calculé, est ordinairement très facile, et que les observations minutieuses qui règlent la pratique des arts, nuiroient a cet essor plus relevé qu'on est en droit d'attendre d'une Académie.

IV. Ce n'est pas qu'il n'y ait dans la pratique des arts, des règles ou des résultats dignes de toute l'attention d'une Académie; mais dans ce cas même, elle ne s'en occupe qu'autant que le procédé de l'art rentre dans la classe des expériences ou observations de Physique ou d'Histoire naturelle, ou bien qu'il fournit matière ou à la résolution de quelque problème, ou à l'éclaircissement de quelque théorie mathématique. En un mot les arts seront traités dans

l'Académie scientifiquement, et non à la façon des Artistes.

V. On a proposé d'admettre dans l'Académie l'étude de l'Antiquité, en dirigeant cette étude à la recherche des sciences et des arts chez les anciens. „ Ces travaux vraiment „ utiles, at-on dit, rapprocheroient cette classe des autres, „ et ces objets interessants seroient traités avec les connois- „ sances naturelles et l'esprit philosophique, que les érudits „ ont trop dédaigné jusqu'ici ". Il est bien certain, qu'on n'a pas encore tout vu dans les anciens, comme le remarque M. Dalembert: Brucker et ses semblables qui ont entrepris de tracer l'histoire entière de la Philosophie, n'ont fait, et n'ont pû faire que des tableaux inéxacts, pour ne pas dire infidèles; j'ai senti par ma propre expérience ce qu'il m'en a couté de recherches et de réflexions pour approfondir seulement en quelques points la doctrine de la secte Jonique, et de la secte Italique. D'ailleurs les Historiens, les Orateurs, les Poëtes, et même les Pères Grecs fournissent une infinité de traits allusifs aux arts et aux sciences naturelles. Ces traits recueillis et rapprochés pourroient répandre un nouveau jour sur l'origine, la suite, l'enchaînement et les progrés des connoissances humaines en différents genres. Dans un écrit italien sur les travaux Académiques, composé depuis longtems, et sans aucune vuë relative à la Société de Turin, on avoit déjà proposé comme un travail digne d'une Académie, la traduction des principaux ouvrages des anciens Philosophes avec des éclaircissements relatifs aux sciences et aux arts. Nous n'avons jusqu'ici que des versions assez imparfaites de ces premiers maîtres de la Philosophie. Une traduction qui rendroit fidélement le texte, et qui par des notes ou des dissertations savantes éclairciroit ce que ces ouvrages présentent d'obscur ou de douteux, seroit un présent digne d'être offert à la République des lettres, et feroit honneur à une Société savante. Je dis à une Société; car le Traducteur quelque habile qu'on le suppose, avroit besoin des secours de plusieurs associés pour éclaircir les passages relatifs aux différentes branches des sciences et des arts. Des ouvrages de cette nature éxigent nécessairement un concours de lumières pour être portés au point de perfection dont ils sont susceptibles. Neanmoins avant que de songer à établir une classe d'Antiquité, il convient de s'assurer d'un nombre de

sujets propres a cette sorte de travail, et qui veuillent s'y employer.

VI. Cet exemple peut déjà servir à expliquer en quel sens on a dit dans l'écrit cité cy-dessus, qu'il seroit à propos qu'une Académie se proposat quelque plan de recherches, qu'on put regarder comme l'ouvrage du corps et non simplement comme le travail isolé des différents membres de l'association. Un travail commun peut être conçu de deux manières, ou entant que plusieurs coopèrent au même travail sur un même sujet, ou entant que les travaux distincts de plusieurs se rapportent, et concourent à un même objet. Que deux ou trois artistes entreprennent de peindre en commun une figure: que l'un s'applique à peindre la tête, l'autre les mains, ou que se relevant tour à tour chacun passe son coup de pinceau sur les mêmes traits, ce seroit là un travail commun sur un même sujet. J'avoue qu'une telle méthode seroit peu propre à donner à un ouvrage cette unité de caractère, qui en doit faire le principal mérite. Il en seroit de même de l'ordonnance et de la composition d'un tablean, où chaque peintre voudroit placer sa figure suivant ses propres idées. Il en seroit encore même d'un choix d'expériences à faire pour éclaircir un sujet particulier. Dans ce dernier cas on auroit peut être à craindre outre l'opposition des vuës, la rivalité des petites passions, dont les grands génies même ne sont pas toujours entiérement éxemts. Mais qu'il faille étaler un spectacle sur la scène; le Poëte, le Musicien, l'Architecte, le Peintre, le Machiniste, le Danseur, grand nombre d'autres Artistes doivent nécessairement concourir au succés de la représentation. Voilà l'idée d'un travail commun dans le second sens, je veux dire le résultat des différents travaux très différents en eux mêmes, mais qui se rapportent pourtant à un même objet. Une Société savante peut former pour l'avancement des connoissances humaines, des projets, dont l'éxécution éxige différentes sortes de recherches, et par conséquent le concours des différents membres qui la composent. Dans ce cas chaque associé s'occupe de sa partie; mais ces différents travaux, réunis par leur rapport à un même objet, forment un tout et un ensemble, qu'on peut regarder comme l'ouvrage de la Société. L'Académie Royale des Sciences de Paris en fournit un exemple dans le choix des Académiciens, qui furent envoyés au cercle po-

laire et à l' équateur pour la mesure des dégrés du méridien, aussi bien que pour enrichir la Physique et l'Histoire naturelle par différents genres d'observations.

VII. On trouve en d'excellents Auteurs, et dans les Mémoires même des Académies, des expériences encore douteuses et contestées, des faits simplement rapportés ou énoncés sur la foi d'un correspondant, et qui n'ont jamais été duement vérifiés. Parmi ces expériences ou ces faits il en est de très interessants et de nature à pouvoir être pleinement éclaircis par un homme qui en auroit l'habileté et les moyens. L'exacte vérification de certains faits plus importants pourroit occuper les sujets que l'Académie voudroit en charger. Un seul volume qu'on feroit paroître, au bout peut être de cinq ou six ans, et qui renfermeroit une suite d'expériences et de faits exactement verifiés, seroit placé dans les fastes des sciences naturelles à côté des Actes de l'Académie *del Cimento*, où l'on ne trouve que des vérités sans mélange de systèmes ou d'opinions. Ainsi en proposant un travail que l'on put regarder comme l'ouvrage de l'Académie, on n'a pas prétendu, que les Académiciens dussent être assujettis à travailler en commun sur les mêmes sujets; mais que l'Académie pourroit former des projets dont le succès éxigeant des recherches de différentes sortes, occuperoit plusieurs savans, et chacun dans la partie qui lui conviendroit.

VIII. Si l'Académie adoptoit cette methode, on pourroit alors distinguer les résultats munis de l'autorité de l'Académie, des simples mémoires des Académiciens. Le volume des résultats de l'Académie devroit être en latin, langue connue des savans de toutes les nations, et moins sujette aux variations que les langues vivantes. Quant aux mémoires des Académiciens, il est bon que chacun écrive dans la langue qui lui est plus familière, et dans laquelle il a étudié, pour ainsi dire, la matière dont il s'occupe. On rend ainsi beaucoup mieux ses propres idées, ce qui est très important. Il ne conviendroit donc pas de vouloir assujettir tous les Académiciens à écrire leurs mémoires en une seule langue, ni de faire traduire en latin des mémoires qui seroient parfaitement écrits en italien ou en françois. La traduction feroit perdre la touche originale, qui donne toujours du prix à un bon ouvrage. Y auroit-il donc un inconvénient réel à vouloir adopter dans un recueil

Académique les trois langues dont on vient de parler? La nature même d'un recueil rassemblé de différentes pièces qui doivent rouler sur différents objets, semble ne pas exclure un tel mélange; et la réflexion que le françois, et l'italien sont également des langues naturelles aux etats de S. M. paroit devoir les appeller toutes deux à paroître dans les recueils.

IX. Quant à la distribution des classes il conviendra de s'arranger sur le nombre des sujets qui peuvent les remplir. On pourroit, en attendant d'autres circonstances, les reduire à trois principales, relativement aux Sciences naturelles; savoir une classe d'Histoire naturelle, sous laquelle on peut comprendre les sciences qui se rapportent aux trois regnes, la Botanique, la Chymie, la Metallurgie, l'Anatomie même: une classe de Physique générale, et particulière, dont les branches peuvent s'étendre à plusieurs parties de la Médecine: enfin une classe de Mathématique. Il est à présumer, que l'Histoire naturelle du pays fournira une riche minière de découvertes, dont l'Académie pourra se parer. La partie des Mathématiques, relative au mouvement et à la direction des eaux, mérite d'être traitée avec un soin particulier.

X. A ces trois classes on pourra joindre celle d'Antiquité de la manière expliquée cy-dessus, si on est en état d'y songer dès à présent. Mais on pourroit sans difficulté former une classe d'Agronomie. Il n'est peut - être pas aujourd'huy de Ville Capitale en Europe, qui n'ait quelque établissement relatif à cet important objet. Plusieurs des membres de cette classe seroient en état de faire sur leurs propres fonds des essais, dont l'utilité constatée par l'Académie, se répandroit plus aisément dans tout le pays. Ces généreux et zélés Citoyens seroient abondamment récompensés par l'avantage même, qu'ils procureroient à la Patrie.

XI. La Philosophie qu'on appelle spéculative, à la considérer en elle même, mériteroit sans doute une place distinguée dans l'Académie. Aristote n'auroit jamais conçu le plan admirable de son Histoire naturelle des Animaux, s'il n'eut été aussi grand Métaphysicien qu'il l'étoit: et M. Dalembert observe, que Neuton même fut guidé dans ses recherches, et ses découvertes par une Métaphysique très delicate. Mais il est vrai aussi, qu'il est aisé d'en abuser

surtout dans un tems, où l'étude trop negligée de l'Antiquité fait adopter, ou du moins admirer comme nouveaux des systèmes paradoxes, déjà réfutés par les anciens. L'Académie ne sauroit avoir trop de délicatesse et de précaution à écarter tout ce qui pourroit allarmer la Religion et le gouvernement.

XII. Sans faire une classe à part de la Philosophie spéculative, il y auroit, ce me semble, un tempérament à prendre pour ne pas l'exclure entiérement. Ce seroit de permettre aux associés libres de s'en occuper, quand ils le voudroient; à condition néanmoins, que le Mémoire ne seroit lu à l'Académie, qu'aprés avoir été présenté au Directeur ou au Secrétaire, pour s'assurer par le suffrage de quelque homme habile, que l'ouvrage ne contient rien de contraire aux saines maximes. Loin de trouver de la gène en cet établissement, il me paroit que tout homme sensé doit être bien aise de pouvoir se rassurer lui même par le sentiment de quelque homme intelligent. Cet assujettissement étant porté par les loix de l'Académie, ne seroit mortifiant pour personne. Il n'y auroit pas non plus de risque, qu'un tiers en profitat pour s'attribuer les productions d'autrui. Car outre que l'Académie doit naître avec un esprit d'union et de franchise, qui bannisse à jamais tout levain de défiance entre ses membres, on pourroit par précaution déposer dans les Archives une copie cachetée du Mémoire, pour être toujours en état de revendiquer authentiquement l'antériorité.

XIII. Je persiste dans la pensée, qu'il ne convient pas de prescrire aux Académiciens un tems reglé pour la composition de leur Mémoires. Ce travail doit être absolument libre. La contrainte en ce genre doit venir du dedans, et non du dehors: il faut que l'Académicien plein de son sujet soit comme forcé par la fécondité de ses idées à leur donner l'essor, et à les mettre par écrit. L'exemple de l'Académie de Bologne semble prouver, qu'il n'y a pas d'inconvénient à ne pas publier un volume tous les ans. Si le choix des Académiciens continue à être bon, il n'est pas à craindre, que cette liberté rallentisse leur ardeur pour le travail. On ne doit pas craindre non plus de manquer de matière pour les séances publiques. Sur le total des Académiciens il ne sauroit manquer d'y en avoir un certain nombre en état de fournir des mémoires, des expériences,

des observations pour remplir la séance. Il faudra seulement, que le Directeur ou le Secrétaire prenne d'avance la précaution de former la liste de ceux qui auront quelque chose à présenter. Si l'on trouvoit, ce qui n'est pas croyable, de la difficulté à remplir deux séances publiques, on pourroit se restraindre à une seule sans le moindre inconvénient.

XIV. Il est à souhaiter, que l'Académie soit consultée sur les objets qui sont de son ressort; mais il vaut mieux que ce soit par un effet de la confiance que ses lumières inspireront au Gouvernement et au public, qu'en vertu d'un ordre positif. Je vais rapporter une note marginale, qui m'a paru très sensée: „ Si un Tribunal de judicature „ consulte l'Académie, les deux parties, s'il y a discussion, „ seront admises à déduire leurs raisons devant les Commis„ saires de l'Académie; son jugement sera remis ensuite au „ Chef du Tribunal; mais jamais il ne sera remis aux par„ ties, et ne pourra devenir pièce de procés ".

XV. Il est très à propos, qu'il n'y ait pas d'Académiciens nés. La qualité de Professeur ne doit pas donner par elle même le droit d'y être aggrégé. Ce n'est pas qu'il y ait aucune véritable opposition entre l'esprit des Académies et celui des Universités: ce sont seulement des vues différentes. Les Universités sont établies pour enseigner les sciences aux elèves qui veulent s'y former; les Académies se proposent de nouvelles recherches à faire dans la carrière des sciences. Les Universités d'Italie ont fourni des sujets qui ont fait honneur aux Académies; et celles-ci ont donné aux Universités des Professeurs, qui ont rempli les chaires avec la plus grande distinction.

XVI. Je suis de l'avis de ceux qui veulent une parfaite égalité entre les membres de l'Académie, avec la seule distinction d'associés ordinaires, et d'associés libres. Cette distinction même ne regardera, que la différence des fonctions, sans préjudice de l'égalité. D'un côté l'Académie ne pourroit se soutenir sans un nombre d'associés ordinaires chargés de cultiver particuliérement quelque partie des sciences, qui font l'objet de l'Académie. D'un autre côté il est des sujets très méritants, mais qui par différentes raisons ne pourroient s'assujettir aux fonctions des Académiciens ordinaires; et l'Académie peut se les approprier en les aggrégeant en qualité d'associés libres.

XVII. On choisira pour Associés ordinaires des sujets domiciliés dans la Capitale, et qui n'auront pas d'emploi ou d'occupation incompatible avec les éxercices de l'Académie. Le nombre en devra être fixé. Il convient aussi de fixer le nombre des Associés libres, soit regnicoles, soit étrangers. Par ce moyen on pourra toujours remplir la liste des noms les plus illustres, et avoir un prétexte honnête d'éloigner la médiocrité.

XVIII. Rien de plus important que le choix des Académiciens. Les meilleurs réglements ne suppléront jamais au défaut du génie, et le génie, même sans reglements, peut s'élever aux plus grandes choses. Tout seroit dit, si l'on pouvoit fermer l'entrée à la cabale et à l'intrigue: il faut dumoins tâcher de leur opposer le plus d'obstacles qu'il sera possible.

XIX. Tous les Académiciens présents au jour de l'élection auront droit de donner leur suffrage.

Dans l'intervalle chaque Electeur aura droit d'indiquer un sujet, affirmant par écrit que c'est celui qu'il croit en honneur le plus digne de remplir la place vacante. J'appellerai cette proposition faite par écrit un suffrage préventif.

Le Secrétaire tiendra compte de tous les suffrages préventifs, et comme il peut aisément arriver que le même sujet soit indiqué par plusieurs Electeurs, le Secrétaire aura soin de noter dans sa liste les sujets indiqués avec le nombre des suffrages préventifs, que chacun aura eu.

Le jour du Scrutin on commencera par proposer dans l'assemblée celui qui aura eu le plus de ces suffrages préventifs, et s'il a pour lui la pluralité des boules blanches, il sera élu; car il convient aussi de ne pas rendre les élections trop difficiles, et de se hâter le plus qu'on peut pour ne pas laisser à l'intrigue le tems d'arranger ses machines. Au cas que le premier proposé n'ait pas la pluralité en sa faveur, on passera au suivant et ainsi de suite.

Si l'élu n'est pas agréé par le Roi, on procedera aussitôt à une nouvelle élection.

L'Electeur qui indiquera un sujet, devra répondre de son acceptation au cas qu'il soit élu.

XX. L'Académie ne devant être composée que de gens d'honneur et d'une probité franche et loyale, le Secrétaire, de concert avec le Directeur et le Sous-directeur, pour-

roit encore avant l'élection pressentir à l'amiable les dispositions des électeurs, en leur faisant voir la liste des sujets indiqués, afin d'épargner le désagrement d'un refus à ceux qu'on jugeroit ne devoir pas être acceptés. Le Secrétaire ne pourroit pas abuser de cette facilité, premiérement parce qu'il seroit contenu par le Directeur et le Vice directeur; en second lieu, parce que les électeurs sachant tous les sujets indiqués, découvriroient aisément l'artifice, s'il y en avoit de la part du Secrétaire. Il est pourtant vrai, que de telles démarches pourroient être sujettes à des inconvenients, et que le moyen le plus simple d'épargner la mortification du refus, seroit de notifier l'élection, en s'imposant un silence inviolable au sujet de ceux qui auroient été rejetés.

XXI. On a eu raison de remarquer dans les notes marginales, qu'on doit exclure tout sujet d'un caractère dangereux, ou d'une probité suspecte. Il faut y joindre ceux, qui par leurs discours, ou leurs écrits se rendent suspects en fait de Religion. C'est une précaution très nécessaire surtout à l'égard des Académiciens regnicoles. Il vaut mieux pour l'Académie se priver d'un homme qui auroit d'ailleurs des talents, que de recevoir des sujets qui la rendroient elle même suspecte à la Religion, et à l'état, et qui forceroient enfin le Prince à lui retirer sa protection et ses graces. Il n'appartient pas aux hommes de vouloir juger des autres par leurs dispositions intérieures; mais ceux qui ne craignent pas de répandre, et d'étaler des maximes contraires à la Religion, et aux loix, ne doivent pas être surpris, que la Religion, et les loix concourent a réprimer les atteintes qu'on voudroit donner à leur autorité.

XXII. Entre les Officiers de l'Académie je vois que l'on nomme le Directeur, le Vice-directeur, le Secrétaire, le Curateur, et le Trésorier.

On propose de tirer au sort tous les ans le Directeur, et le Vice-directeur d'entre les Associés ordinaires, et cela est très bien.

Le Secrétaire, le Curateur, et le Trésorier doivent être perpetuels.

XXIII. Le Directeur, et en son absence le Vice-directeur présidera aux assemblées, veillera au maintien du bon ordre, et à l'observation des réglements: il aura soin que tout se passe avec décence et avec cet esprit de politesse,

que la culture des lettres doit inspirer, et qui fait un des plus doux charmes de la Société. Son autorité sera d'autant plus respectée, qu'elle tiendra moins de la contrainte. Aussitôt qu'il parlera, tous les Académiciens devront se taire; s'il arrivoit que par un mouvement inconsidéré de vivacité un Académicien se laissat échapper quelque chose de désobligeant à l'égard d'un autre, le Directeur prendra la parole, et anéantira dans la Séance même tout vestige de ressentiment. C'est un point d'honneur digne d'une assemblée de vrais Philosophes, que l'offensé soit le premier à prévenir l'offenseur par des témoignages d'estime, et d'amitié. Ce n'est pas trop exiger d'un corps de Savants, que d'en attendre des sentiments plus élevés que ceux du vulgaire ignorant.

XXIV. Pour régler l'influence du Directeur dans les déterminations de l'Académie, il est à propos de distinguer les différents objets de ses délibérations. On peut les réduire aux chefs suivants: 1. l'élection des nouveaux membres; 2. les jugements ou décisions à donner sur la réquisition des Magistrats, ou par ordre du gouvernement; 3. la vérification des expériences ou des faits qui mériteront d'être constatés; 4. l'approbation des mémoires qui devront s'imprimer; 5. enfin les résolutions à prendre dans tous les cas, où il s'agira de la police de l'Académie, de l'emploi des revenus, des entreprises, dont l'Académie pourroit se charger, et autres choses semblables.

XXV. Pour l'élection des membres, on pourra, si on le juge à propos, suivre le plan marqué cy-dessus. La pluralité des voix donnera l'inclusion, quand même le Directeur seroit d'un autre avis. Tout ce qu'on pourroit accorder de plus au Directeur, seroit de faire compter son suffrage pour deux voix.

XXVI. Quant aux jugements ou décisions que l'Académie devra donner lorsqu'elle sera consultée, le Directeur proposera dans l'assemblée le sujet de la consultation. On décidera d'abord à la pluralité des voix, si l'Académie doit s'en charger; on conviendra de la même manière du nombre des Commissaires à nommer. Ensuite chaque Académicien nommera dans un billet les Commissaires qu'il croira plus capables, et on choisira ceux qui auront la pluralité des suffrages. Si un Académicien juge nécessaire d'y en

joindre d'autres, le Directeur en fera la proposition, et la pluralité décidera.

XXVI. Les Commissaires feront leur rapport à l'Académie. Tous les Académiciens seront en droit de leur demander les éclaircissements qu'ils jugeront nécessaires. Après que le rapport aura été ainsi débattu, il devra passer par le scrutin, et ne pourra être donné comme décision du corps, à moins qu'il n'ait les trois quarts des suffrages en sa faveur. D'un côté il paroit convenable de mettre plus de rigueur et de sévérité dans un tel examen, pour ne pas compromettre le jugement de l'Académie, lorsqu'en certains cas (qui devront être pourtant assez rares) l'Académie ne pourroit se dispenser de donner sa propre décision. D'un autre côté on ne croit pas devoir exiger l'unanimité absolue des suffrages par la crainte, que quelque tête mal organisée qui pourroit se glisser dans l'Académie, ne se fit un plaisir malin d'en arrêter les déliberations par une boule noire donnée secrétement.

XXVII. On pourra tenir la même règle pour la vérification des expériences, et des faits que l'Académie voudra entreprendre.

XXVIII. Pour l'approbation des Mémoires à imprimer, comme il n'est question que de juger s'ils sont dignes de paroître dans le recueil, suivant l'usage reçu, sans que l'Académie soit censée adopter les idées des auteurs, le rapport des Commissaires pourra suffire pour l'impression; mais comme ce rapport peut quelquefois être un peu équivoque, il conviendra peut être de le soumettre au scrutin, et décider à la pluralité. On pourroit encore se rapporter de même au jugement des Commissaires pour le sentiment à donner sur des objets de moindre importance, où l'Académie seroit consultée par des particuliers. Mais alors on aura soin de donner le sentiment requis, non comme une décision du corps, mais comme le simple jugement des Commissaires, soit qu'on les nomme, ou qu'on ne les nomme pas.

Le Directeur sera en droit de prendre connoissance par lui même des Mémoires à imprimer, et d'en arrêter même l'impression, s'il le juge à propos, pendant l'année de sa régence.

L'Académie ne doit pas chercher de privilège pour se soustraire aux revisions prescrites dans ce qui concerne la Religion, et l'Etat.

XXIX. Pour les autres délibérations concernant la police de l'Académie, et les autres objets énoncés cy-dessus, le Directeur fera les propositions dont il sera requis par les Académiciens, sans donner lui même son suffrage. S'il y a unanimité de suffrages, la proposition aura lieu malgré l'opposition du Directeur. S'il y a partage de sentiments, l'approbation du Directeur suffira pour faire prévaloir la pluralité. Si le Directeur s'y oppose, la déliberation sera sans effet pendant l'année de son rectorat. Cette précaution ne paroit pas à négliger, parce qu'il est des circonstances, où des Corps entiers se laissent entrainer un peu trop legérement à des résolutions précipitées, dont on se repent dans la suite. Le Directeur est plus intéressé, que tout autre à empêcher, que l'année de son rectorat ne soit marquée par quelque démarche peu digne de l'Académie. On peut donc supposer, qu'il y apportera plus de circonspection: son opposition dans un partage de sentiments devra par conséquent suspendre l'effet de la délibération. Si l'avis qu'il rejete, est bon, il sera aisé de le reprendre sous un autre Directeur, et alors on pourra s'y livrer avec d autant plus de confiance, qu'on aura eu le tems d'y réfléchir plus mûrement. D'un autre côté l'approbation du Directeur devra suffire pour donner cours à la pluralité, parce qu'il faut une manière de finir les affaires.

XXX. Pour prevenir toute confusion, les Académiciens qui auront des mémoires à lire, en avertiront le Directeur, qui les fera lire successivement par ordre de date.

XXXI. S'il arrive, que deux ou plusieurs Académiciens ouvrent la bouche en même tems pour proposer quelque chose, ce sera un point d'honneur établi dans l'Académie, que chacun se fasse un devoir de ceder à son confrère; et le Directeur tranchera cette dispute de politesse en assignant à chacun son tour de parler, suivant l'ancienneté, ou la qualité des objets qui occuperont pour lors l'Académie, et qui auront par là besoin d'un plus prompt éclaircissement. La décision du Directeur en fait de competence aura toujours immédiatement son effet, sauf à faire juger le cas par l'Académie après son rectorat.

XXXII. Le Secrétaire sera chargé de l'expedition et de la redaction des actes. Ces actes comprendront les découvertes, les délibérations, les rapports des Commissaires,

les nouvelles vues proposées par les Académiciens, la correspondance avec les étrangers. Ces actes seront comme les matériaux de l'Histoire. Mais dans la composition de l'Histoire le Secrétaire devra se borner aux choses qui mériteront l'attention des savants, en écartant les détails minutieux, et les faits, qui n'ont d'importance que pour l'Académie. Je pense, que les Actes devroient être écrits en latin, et qu'il conviendroit même de se servir de cette langue pour la composition de l'Histoire. La qualité d'Historien de l'Académie éxige la correction, la netteté, et jusqu'à un certain point l'agrément du stile: or quoiqu'on puisse se promettre toujours une bonne plume pour l'italien, je ne sais pas s'il en sera de même pour le françois. Il s'agiroit donc d'opter entre l'italien et le latin. Or le latin est surement plus connu, surtout des savants du Nord, que l'italien. Il est vrai que l'Histoire de l'Académie en latin se répandra moins dans un certain public, que si elle étoit en italien, et surtout en françois; mais j'ose dire, que cela ne nuira aucunement à la célébrité de l'Académie. Ce n'est pas d'après lui même, que ce qu'on appelle le Public, juge du mérite des Académies; il emprunte son jugement de celui qu'en portent les savants. L'Académie doit se contenter d'aspirer à l'estime des connoisseurs; et cette estime dictera à la renommée ce qu'elle en doit publier.

XXXIII. L'Eloge Historique des membres décedés dans le courant de l'année fera un morceau précieux de l'Historie. C'est un tribut d'estime et de reconnoissance qu'on doit à leur mémoire. C'est une invitation puissante aux vivants de se signaler dans la même carrière. L'Académie devroit se parer des bustes et des portraits de ceux qui l'auront le plus illustrée. D'ailleurs ces Eloges historiques conservent pour la postérité des notices très propres à éclaircir l'Histoire littéraire, et quelque fois même l'Histoire Civile.

XXXIV. Le choix du Secrétaire est de la plus grande importance. C'est lui, qui dans la plûpart des occasions représente le corps même de l'Académie. Le Secrétaire devant être perpetuel, et toutes les affaires devant passer par ses mains, sa charge le constitue comme le depositaire de l'esprit, des maximes, et des usages de l'Académie.

XXV. Je ne deciderai pas, si un même homme peut remplir les fonctions de Curateur et de Trésorier.

XXXVI. Mais ce qui me paroit très important, c'est

le soin de la Bibliothéque, du Cabinet des Machines, et du Cabinet d'Histoire naturelle. Ce soin exige un homme, qui en soit chargé particuliérement.

XXXVII. A l'égard de la Bibliothéque on pourroit charger le Secrétaire du choix des livres; parce que le Secrétaire ayant sous les yeux les différents besoins des différentes classes, personne ne peut mieux que lui juger des acquisitions à faire année par année relativement aux objets dont l'Académie doit s'occuper.

XXXVIII. Outre le Secrétaire, qui sera le Bibliothéquaire né, il y aura un garde de la Bibliothéque, chargé des fonctions ordinaires de cette place, et on choisira un homme de lettres pour la remplir.

XXXIX. Le Garde de la Bibliothéque pourra, moyennant un billet du Directeur, prêter des livres aux seuls Académiciens, avec cette précaution, que le Directeur devant faire la visite de la Bibliothéque avant la fin de son rectorat, tous les livres prêtés soient rendus à leur place pour ce tems là: sauf à les en tirer de nouveau avec le billet du nouveau Directeur. Cette précaution minutieuse en apparence est néan moins necessaire pour prévenir le danger assez commun, que le laps du tems ne fasse oublier des livres prêtés depuis longtems, et qu' on a quelquefois de la peine à retrouver.

XL. Le Cabinet des Machines pourra être sous la direction d'un des Associés ordinaires, affecté à la classe de Physique, ou de Mathématique, et cela au choix de l'Académie, soit pour la nomination du sujet, soit pour la durée de son emploi, qui durera tant qu' on en sera content. A cet effet on pourroit tous les trois ans faire un scrutin pour décider s'il doit être continué ou non, et il sera, tant qu' il aura la pluralité en sa faveur. Tous les Académiciens seront en droit de se servir des Machines, sans néanmoins les transporter ailleurs tant que faire se pourra. Le Directeur pourra permettre le transport en cas de necessité, mais la Machine devra être reportée au Cabinet, s' il est possible, avant la visite, comme cy-dessus. S' il survenoit quelque débat entre deux Académiciens pour l'usage d' une même Machine, le Directeur décidera, et sa décision sera sans appel, et comme il convient à une Académie, sans murmure.

XLI. On pourra tenir la même règle par rapport au Cabinet d'Histoire naturelle.

XLII. Je ne parle pas du Cabinet d'Antiquités, parce que le point de vue sous lequel l'Académie se propose de cultiver cette partie, au cas qu'elle soit adoptée, n'exige pas un Cabinet particulier.

XLIII. Quant aux correspondances on peut en distinguer de deux sortes, les correspondances de l'Académie, et celles des Académiciens. Les correspondants nés de l'Académie seront les Associés étrangers, et les regnicoles domiciliés hors de la Capitale. Le Secrétaire sera principalement chargé d'entretenir cette correspondance avec la discretion convenable, et autant qu'il sera nécessaire pour remplir les vues de l'Académie. Pour l'autre espèce de correspondance, je pense qu'on peut en abandonner le choix aux Académiciens, sans établir une classe particulière avec le titre de correspondant, comme on a fait en France. Premiérement parce que bien des gens d'un mérite connu ne seroient peut-être pas assez flattés du simple titre de correspondant. Secondement parce que bien de gens médiocres pourroient s'en faire un titre pour prétendre ensuite à la qualité d'Associés. Enfin parce qu'une correspondance fondée sur des liaisons particulières sera toujours plus animée, et plus suivie, que celle qui n'est fondée que sur un simple titre: et chaque Académicien se fera un mérite et un devoir de participer à l'Académie tout ce que ses correspondants pourront lui mander d'interessant.



INDICE

DELLE OPERE

CONTENUTE IN QUESTO TERZO VOLUME

CATALOGO

DEI SIGNORI ASSOCIATI ALLA PRESENTE EDIZIONE

DISPOSTO PER ORDINE ALFABETICO.

LA SANTITA' DI N. S. PAPA PIO SETTIMO FELICEMENTE REGNANTE

Mecenate Amplissimo.

A

d'Adda Illustrissimo Sig. Marchese D. Febo di Milano.
Adami Reverendissimo P. Abbate D. Ottavio Vic. Gen. de'RR. Monaci Celestini in S. M. in Posterula.
Albani S. E. il Signor D. Carlo Principe del S. R. I. Cav. del Toson d'oro, e Maggiordomo Maggiore di S. A. R. l'Arciduca Ferdinando d'Austria.
Albertis (de) Rev. Signor D. Gio. Battista di Genova.
Andosilla Reverendissimo P. Abb. D. Rodesindo Vallombrosano, Pubblico Professore nell'Archiginnasio di Roma.
Angelelli Illustrissimo, e Reverendissimo Monsig. Ottavio Vescovo di Gubbio.
Alpruni Reverendissimo P. D. Mariano Proposto Gen. de' Padri Ch. Reg. di S. Paolo.
Anselmi Illustrissimo, e Reverendissimo Monsig. Angelo Antonio Vescovo di Sanseverino.
Araldi Illustrissimo Sig. Marchese Carlo, Ajo del Real Principe Erede di Würtsbourg.
Arrieta Sig. D. Giovanni Ex-Gesuita Americano.
Atanasio Illustrissimo, e Reverendissimo Monsig. Domenico, Luogotenente Civile dell' Eminentissimo Vicario.
D'Austria S. A. R. l'Arciduca Ferdinando Principe Elettore di Würtsbourg, *per due Copie.*

B

Baccellieri Signor Dott. D. Michele Ex-Gesuita Americano in Osimo.

Barigazzi Illustrissimo Sig. Dott. D. Niccola di Livorno.
Benigni Reverendissimo P. D. Sisto de' Monaci Cisterciensi Abbate di S. Bernardo alle Terme.
Benigni Illustrissimo Sig. Abb. Don Vincenzo Canonico della Collegiata di Apiro.
Bernetti Illustrissimo, e Reverendissimo Monsig. Alessandro Cameriere Segreto di N. S., e Canonico dell' insigne Metropolitana di Fermo.
Berni Illustrissimo, e Reverendissimo Monsig. Gregorio Cameriere Segreto di N. S., e Sostituto de' Brevi.
Bertazzoli Illustrissimo, e Reverendissimo Monsig. Francesco Arciv. di Edessa, ed Elemosiniere di N. S.
Bessone Illustrissimo Sig. Avv. Giovanni di Torino.
Biblioteca Reale di Brera in Milano.
Biblioteca Pubblica di Macerata.
Biblioteca del Ven. Seminario Arcivescovile di Fermo.
Biblioteca Vallicellana de' Padri dell' Oratorio di Roma.
Biblioteca de' Padri dell' Oratorio di Ascoli.
Biblioteca de' Padri dell' Oratorio di Vicenza.
Biblioteca de' Padri della Congregazione del SS. Redentore, ossia della Casa di S. Filippo di Gubbio.
Biblioteca de' Padri Ch. Reg. di S. Paolo di Roma.
Biblioteca de' Padri Cher. Reg. di S. Paolo di Arpino.
Biblioteca de' Padri C. R. di S. Paolo di Fuligno.
Biblioteca de' Padri C. R. di S. Paolo di Livorno.
Biblioteca de' Padri C. R. di S. Paolo di Macerata.
Biblioteca de' Padri C. R. di S. Paolo di Spoleto.
Biblioteca de' Padri C. R. di S. Paolo di Udine.
Biblioteca de' Canonici Regolari della Congregazione Renana detta di S. Secondo di Gubbio.
Biblioteca de' Monaci Cisterciensi di S. Lorenzo in Doliolo di San Severino.
Biblioteca de' Padri Min. Oss. del Convento di S. Maria degli Angioli di Assisi.
Biblioteca de' Padri Ministri Riformati di San Girolamo di Gubbio.
Biblioteca de' Padri Domenicani di S. Maria della Quercia di Viterbo.
Biblioteca di S. Maria Nuova di Perugia.
Bigi Illustrissimo, e Reverendissimo Sig. D. Cristofano, Vicario Generale della Diocesi di S. Sepolcro.

Bilingeri Illustrissimo, e Reverendissimo Sig. Marchese D. Angelo, Vicario Capitolare di Pavia.

Bini Illustrissimo Signor D. Vincenzio Monaco Benedettino, Pubblico Professore di Metafisica nell'Università di Perugia.

Bomba Eccellentissimo Signor Dott. Gio. Battista.

Bonamico Illustrissimo Signor Cavaliere Lodovico in Venezia.

Bonichi M. R. P. Natale Min. Oss.

Bonioli Molto Rev. Padre Natale di Signa Min. Oss. in Livorno.

Bontadossi Illustrissimo Sig. Abb. Girolamo, Avvocato Concistoriale.

Borgazzi Illustrissimo Sig. D. Giovanni di Milano.

Boschi Illustrissimo Signor Marchese Francesco di Bologna.

Bottari Molto Rev. Sig. D. Stefano, Priore di S. Agnese in Genova.

Bottini Illustrissimo, e Reverendissimo Monsignor Lorenzo Prospero, Vicario della Basilica di S. Maria Maggiore, Avvocato Concistoriale.

Brancadoro Eminentissimo Sig. Cardinale Cesare, del tit. di S. Girolamo de'Schiavoni, Arcivescovo di Fermo.

Braschi Onesti Eminentissimo Sig. Cardinale Romoaldo, Diacono di S. Maria *ad Martyres*, Segretario de'Brevi.

Brebbia Illustrissimo Sig. Conte Giuseppe di Milano.

Brivio Illustrissimo Signor Marchese Don Annibale di Milano.

Bruni Illustrissimo Signor Teologo Don Giuseppe di Torino.

Bruschi Falzari Illustrissimo Sig. Francesco Maria di Cerreto.

Bugatti Illustrissimo Sig. Dottore D. Gaetano, Pro-Prefetto della Biblioteca Ambrosiana di Milano.

Buonamici Reverendissimo P. Abb. D. Onorato Monaco Cassinese alla Badia di Firenze.

Bussi Illustrissimo, e Reverendissimo Monsig. Gio. Battista, Uditore della S. Rota.

C

Cadolini R. P. D. Antonio Maria C. R. di S. Paolo Espositore di S. Scrittura in S. Carlo a Cattinari.

Canali Illustrissimo Sig. Dott. D. Luigi per la Biblioteca pubblica di Perugia.

Cancelloti Illustrissimo Signor Cavaliere Angelo di San Severino.

Capitani (de') di Settala Illustrissimo Signor Don Luigi di Milano.

Caracciolo Eminentissimo Signor Card. Diego Innico del Tit. di S. Agostino.

Caraffa di Trajetto Eminentissimo Signor Card. Francesco del Tit. di S. Lorenzo in Lucina, Prefetto della S. Congr. de' Vescovi e Regolari.

Carboni Rev. D. Rocco Canonico e Curato di S. Angelo in Pescheria.

Castelli S. E. Principe il Padre Don Giovanni Preposito della Congregazione dell' Oratorio, detta dell' Olivella in Palermo.

Castiglioni Besozzi Figliodoni Illustrissima Signora Contessa Donna Elena di Milano.

Cesarini Illustrissimo, e Reverendissimo Monsig. Angelo Vescovo di Milevi, e Consultore de' Sacri Riti.

Chigi Illustrissimo Signor Marchese Angelo di Siena.

Chiodi Illustrissimo Sig. Avvocato Domenico.

Colizzi Rev. P. D. Giuseppe C. R. di S. Paolo Lettor pubblico di Fisica, e Matematica in Macerata.

Confalonieri Illustrissimo Signor Conte Vitaliano di Milano.

Configliacchi Rev. P. D. Felice Chierico Reg. di San Paolo in Milano.

Coppi Illustrissimo Sig. Abb. D. Niccola.

Cordella Illustrissimo, e Reverendissimo Monsig. Martino Vescovo di Bagnorea.

Cortese Illustrissimo, e Reverendissimo Monsig. Tiburzio Vescovo di Modena,

D

David Illustrissimo, e Reverendissimo Monsig. Antonio Vescovo di Narni.

D'Este S. A. R. Maria Beatrice Arciduchessa d'Austria *per Copie due*.

Duelli R. P. D. Prospero Visitatore Gen., e Proposto del Collegio de' C. R. di S. Paolo di Novara.

Dugnani Eminentissimo Sig. Card. Antonio del titolo di Santa Prassede.

Dugnani Illustrissimo Sig. D. Giulio di Milano.

F

Falsacappa Illustrissimo, e Reverendissimo Monsig. Gio. Francesco, Canonico di S. Pietro in Vaticano, e Segretario della S. Congreg. del Buon Governo.

Falsacappa Rev. P. Ruggiero della Congreg. dell'Oratorio di Roma.

Federici Illustrissimo, e Reverendissimo Monsignor Gherardo.

Fenaroli Illustrissimo Signor Conte Carlo in Venezia.

Fesch Eminentissimo Sig. Cardinale Giuseppe del titolo di S.M. della Vittoria, Arcivescovo di Lione.

Fior de Ponti Rev. Sig. D. Angelo Paroco di S. Salvatore in Campo.

Fiorenzi Martorelli N. U. Sig. D. Gaetano Professore di Teologia Dogmatica nel Collegio Campana di Osimo.

Fioroni M. R. P. Maestro . . . Min. Conv. Paroco di S. Salvatore in Onda.

Fontana Reverendissimo P. D. Francesco Procurator Generale de' Ch. Reg. di S. Paolo, Consultore del S. U. e de' S. R., Segretario della S. Congregazione per la correzione delle Lingue Orientali, e Secretario dell' Accademia di Religion Cattolica.

Fontana R. P. D. Mariano C. R. di S. Paolo, Professore dell' Università di Pavia, e Socio dell' Instituto Nazionale.

Fontana Illustrissimo Sig. Cav. Pietro di Spoleto.

Fossati M. R. P. Maestro Vincenzo Min. Conventuale in Cortona.

Fratini Illustrissimo Sig. Canonico D. Antonio Maria, Censore emerito dell'Accad. Teologica.

G

Gabrielli Eminentissimo Signor Card. Giulio del Titolo di S. Tommaso in Parione.

Galeffi Eminentissimo Sig. Card. Pietro Francesco del Titolo di San Bartolomeo all' Isola.

Gallo N. U. Sig. Conte Cesare di Osimo.

Gambarini Reverendissimo P. D. Carlo Maria, Assist. Gen. de' C. R. di S. Paolo, Esaminatore de' Vescovi, e Socio dell'Accademia di Religione Cattolica.

Gandini Illustrissimo Sig. D. Giacinto di Pavia.

Gardellini Illustrissimo Sig. Avvocato D. Luigi, Sotto-Promotore della Fede.

Gasparri Rev. Signor Don Gabriele Paroco di S. Giovanni in Aino.

Gasparini Illustrissimo Signor Don Francesco Rettore e Paroco della Chiesa Collegiata Parocchiale di Santa Maria in Montemorello, e Protonotario Apostolico, di Recanati.

Gatti Illustrissimo Signor Conte Luigi di Macerata, Colonnello Pontificio,

Gentilini Illustrissimo Signor Don Francesco Canonico della Cattedrale di Spoleto.

Giampè Illustrissimo, e Reverendissimo Monsig. Francesco Maria Vescovo di Assisi.

Giannandrei Illustrissimo Signor Canonico Giuseppe di Castel Fidardo.

Giannuzzi Illustrissimo, e Reverendissimo Sig. D. Vincenzo Canonico di S. Gio. in Laterano.

Giavelli Illustrissimo Sig. D. Giovenale Canonico della Collegiata di S. Maria di Casal Monferrato.

Giovine Illustrissimo, e Reverendissimo Monsig. di Molfetta *per due Copie*.

Giraudi Illustrissimo, e Reverendissimo Signor Don Pietro Paolo Arcidiacono, Prima Dignità del Capitolo della Chiesa Maggiore di Alba in Piemonte, Abbate di S. Gaudenzio, e Dottore di Teologia.

Grandi Illustrissimo Sig. Gaetano di Vicenza.

Grandi R. P. D. Antonio Maria Cancelliere de' Ch. Reg. di S. Paolo, Lettore di S. Teologia, e Censore dell' Accademia di Religione Cattolica.

Guiccioli Illustrissimo Signor Conte . . . . di Ravenna.

L

Lambruschini Illustrissimo, e Reverendissimo Monsig. Gio. Battista Vescovo di Azoto, Amministratore della Chiesa d'Orvieto, Promotore dell'Accademia di Religione Cattolica.

Lambruschini Illustrissimo Signor Abbate D. Vincenzo di Genova.

Lambruschini R. P. Don Luigi Chierico Regolare di S. Paolo, Lettore di S. Teologia, e Socio dell'Accademia di Religion Cattolica.

Lampugnani Illustrissimo, e Reverendissimo Monsig. D. Gaspero Dignitario della Metropolitana di Milano.

Landi Illustrissimo Sig. Canonico D. Pietro Patrizio Senese, e Segreto di Rota.

Laurenti Reverendissimo P. Abb. D. Giovanni della Congregazione Benedettina di Monte Vergine.

Leopardi Illustrissimo, e Reverendissimo Monsignor Conte Pietro, Vescovo di Acona, Decano della Basilica Cattedrale di Recanati.

Lesmi R. P. Don Giuseppe Cher. Reg. di San Paolo in Perugia.

Litta Eminentissimo Signor Cardinale Lorenzo, del Titolo di S. Pudenziana, Prefetto della S. Congregazione dell'Indice, e dei Studj nel Collegio Romano.

Locatelli Sua Eccellenza il Signor Marchese . . . . di Cesena.

Lucchesi Rev. Sig. D. Stanislao Paroco della Basilica di S. Pietro in Vaticano.

Lunati Illustrissimo Signor Marchese Don Antonio di Milano.

M

Maggi Reverendissimo Sig. Abbate D. Luigi Vicario della Città di Cori.

Manari Illustrissimo Sig. D. Niccola Segreto di Rota, e Socio dell'Accademia di Religione Cattolica.

Mantegazza Reverendissimo P. D. Carlo Giuseppe, Propo-

sto Provinciale de' Chierici Regolari di S. Paolo nella Provincia Italica in Milano.

Manzoni Illustrissimo, e Reverendissimo Monsig. Antonio Fiscale di Milano.

Marcelli Flori Illustrissimo Signor Conte D. Luigi Patrizio di Jesi.

Marchetti Illustrissimo Sig. Vincenzo della città di Cori.

Mareotti Illustrissimo Signor Don Giovanni Battista Canonico della Collegiata di Apiro.

Mariotti Illustrissimo Signor Canonico della Cattedrale di Macerata.

Mazzagalli Illustrissimo Signor Cavaliere Conte Leandro di Recanati.

Michelini Rev. Sig. D. Giovacchino Paroco di S. Salvatore a Ponte Rotto.

Minucci Illustrissimo Sig. D. Ferdinando Canonico della Metropolitana di Firenze.

Montani Rev. P. D. Giuseppe Chierico Regolare di S. Paolo in Milano.

Morelli Illustrissimo Signor Abbate Giuseppe, Avvocato Concistoriale, e Rettore deputato dell'Archiginnasio Romano.

Morozzo S. E. Reverendissima Monsignor Giuseppe Arcivescovo di Tebe, e Nunzio Apostolico presso la Real Corte di Etruria.

Mossi di Morano Illustrissimo, e Reverendissimo Monsig. Vescovo Francesco Maria, di Casal Monferrato.

N

Nardoni Illustrissimo Signor Don Amanzio Segretario di Monsignor Maggiordomo.

Negri Rev. P. D. Antonio, Proposto de' C. R. di S. Paolo in San Severino.

Nembrini Illustrissimo, e Reverendissimo Monsignor Cesare, Governatore di Ascoli.

Neroni Illustrissimo Signor Avvocato Felice.

N. N. Eminentissimo Sig. Cardinale.

N. N. S. E. di Recanati.

O

Oddi (degli) Illustrissimo, e Reverendissimo Sig. D. Carlo de' Conti, Arcidiacono della Cattedrale di Perugia.
Odoardi Illustrissimo Signor Marchese Ignazio di Ascoli.
Oltrocchi Illustrissimo, e Reverendissimo Signor Dottore Don Giuseppe, Preposto Paroco di S. Lorenzo in Lodi, ed Elettore nel Collegio de' Dotti.
Ondedei Illustrissimo, e Reverendissimo Signor Don Ignazio, Preposto della Cattedrale di Gubbio.
Opizzoni Eminentissimo Signor Cardinale Carlo, del Titolo di San Bernardo alle Terme, Arcivescovo di Bologna.
Orengo Illustrissimo Signor D. Luigi Canonico di S. Maria in Trastevere.
Orsia Illustrissimo Signor D. Ferdinando Dottore in S. Teologia.

P

Pacca Eminentissimo Signor Cardinale Bartolomeo del Titolo di S. Silvestro in Capite.
Paffetti Illustrissimo, e Reverendissimo Signor Canonico Don Filippo, Penitenziere nell' insigne Collegiata di Livorno.
Pagliuzzi Illustrissimo, e Reverendissimo Signor Don Carlo Canonico, e Prefetto della Sagrestia della Chiesa Maggiore di Alba.
Pallavicini Illmo Sig. Marchese Camillo, Patrizio Genovese.
Paoli Illustrissimo, e Reverendissimo Monsignor Felice Vescovo di Recanati, e Loreto.
Parisani Bonanno S. E. il Sig. Don Vincenzo Maria Marchese di Caggiano,
Parteguelfa Rev. P. D. Pacifico, Vicario de' Cherici Regolari di S. Paolo, ed Espositore in 2.do di S. Scrittura in S. Carlo a Catinari.
Peda Rev. P. D. Carlo Chierico Regolare di S. Paolo, e Rettore del Seminario di S. Severino.
Penna (della) N. U. Signor Fabrizio, di Perugia.
Petroni Illustrissimo Signor Dottore Stefano Egidio di Perugia.
Pettinari Illustrissimo Signor Dottore Silvestro di Osimo.

Pianetti S. E. il Signor Marchese Angelo, Patrizio di Jesi, Cavaliere di S. Stefano, Marchese perpetuo del Sacro Romano Impero, e Ciambellano di S. M. Cattolica ec.

Piccadori Reverendissimo P. Giovanni Battista, Provinciale de' Chierici Regolari Minori, Professore nell' Archiginnasio Romano, e Paroco de' SS. Vincenzo ed Anastasio a Trevi.

Piervisani Illustrissimo, e Reverendissimo Monsignor Francesco Luigi, Vescovo di Nocera.

Pietro Paolo Rev. P. della Congregazione dell' Oratorio di Napoli.

Pignattelli Eminentissimo Signor Card. Francesco Maria, del Titolo di S. M. in Trastevere, Prefetto della Disciplina Regolare.

Pini Rev. P. D. Ermenegildo Chierico Regolare di S. Paolo Professore di Storia Naturale nel Ginnasio di S. Alessandro di Milano, Socio dell'Istituto Nazionale ec.

Pivi Rev. Signor Don Arcangelo.

Pietro (de) Eminentissimo Signor Cardinale Michele, del Titolo di S. M. in Via, Prefetto della Sagra Congregazione di Propaganda Fide.

Q

Quadrini Illustrissimo Signor Abate Don Antonio di Arpino.

Quattromi Illustrissimo, e Reverendissimo Signor Don Ambrogio, Arcidiacono della Cattedrale di Pavia.

R

Raggio Illustrissimo Sig. Lazzaro in Livorno.

Ranaldi Illustrissimo Signor Don Mariano, Canonico della Cattedrale di Perugia.

Raniero Reverendissimo P. Fr. Maria da Lucca Segretario Generale de' Minori Osservanti, e Consultore de' Sacri Riti.

Reparata (da Santa) Reverendissimo Padre Carlo Felice, Carmelitano Scalzo Qualificatore del S. Offizio.

Resta Illustrissimo, e Reverendissimo Monsignor Gio. Battista, Patrizio Milanese, Prelato della Sagra Congregazione dell' Immunità, e della Rev. Fabrica, Decano

della Sagra Rota, Reggente della S. Penitenzieria, e Consultore de' S. Riti, e S. Offizio.

Ricci Illustrissimo Signor Marchese Francesco di Macerata.

Righi Rev. Signor Don Pasquale, Paroco di San Michele, di Faenza.

Ripanti Illustrissimo Sig. Conte Emilio di Jesi, Commendatore del R. Ord. Equestre di San Michele di Baviera, Cameriere Segreto di N. S. PP. Pio VII.

Roverella Eminentissimo Signor Cardinale Aurelio, del Titolo de' SS. Gio. e Paolo, Pro-Datario di N. S.

Rovida Illustrissimo Signor Don Giovanni, Canonico della Basilica Collegiata di S. Stefano Maggiore di Milano.

Rusca Illustrissimo Sig. Canonico Don Giuseppe Promotore delle Cause Pie in Milano.

S

Sale Illustrissimo Signor Marchese Luigi di Vicenza.

Saracini Illustrissimo Signor Don Gio. Gregorio.

Sappa de' Milanesi Illustrissimo Signor Abbate Don Carlo d'Alessandria.

Sbarretti Illustrissimo Signor Avvocato Carlo di Spoleto.

Scalzi M. R. P. Lettore di Perugia.

Scati Illustrissimo Sig. Marchese Abate Don Vincenzo Stanislao in Torino.

Scozia Illustrissimo, e Reverendissimo Signor D. Giuseppe di Cogliano Proposto della Collegiata di Santa Maria di Casal Monferrato.

Seghini Reverendissimo P. D. Girolamo Assistente Generale de' Chier. Regolari di San Paolo, Paroco in S. Carlo a Catinari, ed Esaminatore del Clero.

Serrato Reverendo Signor Don Giovanni Giuseppe Ex-Gesuita Americano.

Sertorio Illustrissimo Signor Abate Don Carlo di Genova.

Sforza del Majno Illustrissimo, e Reverendissimo Monsig. Proposto di S. Fedele in Milano.

Simeoni (de) Illustrissimo, e Reverendissimo Monsignor Camillo Vescovo di Sutri e Nepi.

Simonetti Illustrissimo, e Reverendissimo Monsignor Raffaele Canonico di San Pietro in Vaticano.

Sole (del) Rev. Sig. Don Onofrio Paroco di S. Lucia alle

Botteghe Oscure, Gens ore Emerito di Sapienza, e Teologo Pontificio per la Dataria Apostol.ca.

Somaglia (della) Eminentissimo Sig. Cardinale Giulio Maria, del Titolo di S. M. sopra Minerva Vicario di N.S., Prefetto della Residenza de' Vescovi, de' S. Riti, sopra lo Spirituale del Collegio, e Seminario Romano.

Sommariva Illustrissimo, e Reverendissimo Monsig. D. Giuseppe, Prelato Domestico di N. S., Protonotario Apostolico extra Urbem, e Canonico Arciprete della Cattedrale di Lodi.

Spina Eminentissimo Signor Cardinale Giuseppe, del Titolo di S. Agnese fuori le mura, Arcivescovo di Genova.

Storace Illustrissimo Sig. Don Cesare Maria.

Strambi Illustrissimo, e Reverendissimo Monsig. Vincenzo Maria Vescovo di Macerata, e Tolentino.

T

Taparelli Illustrissimo Sig. Marchese d'Azeglio.

Tardì Illustrissimo, e Reverendissimo Sig. Don Carlo Giuseppe Teologo Collegiato, Economo Generale dei Benefizj di tutta la 27. Divisione Militare; Canonico, e Vicario Generale della Diocesi di Torino.

Tempia Illustrissimo, e Reverendissimo Sig. Abate Don Giuseppe Teologo Collegiato.

Tiraborelli Illustrissimo, e Reverendissimo Sig. Abate Don Alessandro, di Cori.

Tofanelli Illustrissimo Sig. Avvocato Dionisio.

Tognacci R. P. Gaspare Prete dell'Oratorio, e Consultore Teologo del S. Uffizio in San Severino.

Torrigiani Reverendissimo P. Giuseppe Maria, Procurator Generale del Terz'Ordine di San Francesco, Consultore de' Riti, ed Esaminatore del Clero.

Trivulzi Illustrissimo Signor Marchese Don Girolamo in Milano.

Turiozzi Illustrissimo, e Reverendissimo Monsignor Fabrizio Governatore di Jesi.

V

Valenti Illustrissimo, e Reverendissimo Monsig. Fulvio, Votante della Segnatura di Giustizia, Consultore de' Riti ec.

Valperga Caluso Illustrissimo, e Reverendissimo Sig. Abate Don Tommaso, di Torino.

Vergani Illustrissimo, e Reverendissimo Monsignor Paolo Assessore delle Finanze, e del Commercio.

Viglione Illustrissimo Signor Avvocato Don Lodovico Canonico, e Pro-Vicario Generale della Chiesa di Alba.

Villa Rev. P. D. Giuseppe Proposto de' Ch. Reg. di S. Paolo in Macerata.

Vinci Illustrissimo Signor Conte Eufemio di Fermo.

Vitali Rev. Signor Don Antonio di Monte Casciano.

Volponi N. U. Illustrissimo Signor Dottore Don Francesco Professore di Teologia Morale nel Collegio Campana di Osimo.

Z

Zen Nobil Veneto Don Carlo quondam Luigi.

Zondadari Eminentissimo Signor Cardinale Antonio Felice del Titolo di S. Balbina Arcivescovo di Siena.

Nell' esposto Catalogo que' Signori Associati ai quali non è assegnata la Città propria, si intendono dimoranti in Roma.

Se mai fosse occorso qualche sbaglio nell' esposizione de' Nomi, e Titoli de' medesimi Signori Associati, se ne farà l' opportuna emenda nel Tomo VIII. in cui si farà l'aggiunta de' nuovi Associati che da ora in poi si verranno presentando.

